

№2(94)

С-Петербург

2018

НАУЧНО-ПРОИЗВОДСТВЕННОЕ
ОБЪЕДИНЕНИЕ ПОЖАРНОЙ
БЕЗОПАСНОСТИ
АВТОМАТИЗИРОВАННЫЕ СИСТЕМЫ
«НПО ПБ АС»

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПРОТИВОПОЖАРНОЙ
СЛУЖБЫ
МЧС РОССИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
ПСИХОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ
РАБОТЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ
ОТДЕЛЕНИЕ РФО
«CREDO NEW»

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ
ЖУРНАЛ  new
CREDO

- Научно-производственное объединение пожарной безопасности автоматизированные системы «НПО ПБ АС»
- Санкт-Петербургский университет Государственной противопожарной службы МЧС России
- Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы
- Санкт-Петербургское отделение РФО «Credo new»

Редакционный совет:

Воронков С.Г., Грякалов А.А., Иваненков С.П., Калмантаев Б.А., Кусжанова А.Ж., Лаврухина Е.А., Мусиенко Т.В., Мячин А.Н., Науменко Т.В., Платонов Ю.П., Савчук В.В., Стрельченко В.И., Чижиков Э.Н., Чумаков А.Н.

Международная редколлегия:

Акаев Аскар, д. т.н., профессор, главный научный сотрудник Института математических исследований сложных систем МГУ им. М. В. Ломоносова, Иностраный член РАН

Василеску Григоре, доктор философских наук, профессор. Молдавский Государственный Университет, г. Кишинёв, Республика Молдова

Гаджиева Мина, доктор философских наук, профессор. Бакинская Музыкальная Академия им. Узеира Гаджибеyli, г. Баку, Азербайджан

Деменчонок Эдуард Васильевич, доктор философии, профессор. Государственный Университет Форт Валлей, г. Форт Валлей, штат Джорджия, США

Дюрчик Владимир, к. филос. н., доцент. Университет им. Матяя Бела, г. Банска Бистрица, Словакия

Карагеоргиева Анета, доктор философских наук, профессор. Софийский университет им. Св. Климента Охридского, г. София, Болгария

Сергеев Михаил Юрьевич, доктор философии. Университет Темпл, Филадельфия, США

Чжан Байчунь, кандидат философских наук, профессор. Институт философии Пекинского педагогического университета, Пекин, Китай

Редакционная коллегия:

Болокан В.И., Денисова Т.М., Ефанова О.А., Иваненков С.П., Кусжанова А.Ж., Лукин В.Н., Матвеев В.В., Мусиенко Т.В., Семенков В.Е., Соколова Л.Б., Трегубова Д.Д., Шкаев Д.Г.

Редакция:

Иваненков С.П. (*главный редактор*),

Кусжанова А.Ж. (*зам. главного редактора*),

Болокан В.И., Гранин Р.С.. (*главный редактор сайта*), Лаврухина Е.А., Мусиенко Т.В., Недорезов В.Г., Семенков В.Е., Соломеин А.Ю., Шкаев Д.Г. (*шеф-редактор*).

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
Рубрики журнала ведут	6

История философии: классика и современность

<i>А.А. Коваленок.</i> «Я в философии вижу средство исцеления от раздробленности нашей эпохи». К вопросу о значимости эвристической ценности некоторых философов Шеллинга для философского образования наших дней	8
<i>С.Н. Кочеров.</i> Спор о гуманизме: сравнительный анализ концепций высшей цели человека Ф. Ницше и В.С. Соловьева.....	31
<i>А.А. Мишучков.</i> Категория понимания в типологии дискурсов Ю. Хабермаса.....	47
<i>Ю.Ю. Печурчик.</i> Вл. Соловьев и классическая метафизика.....	62
<i>А.М. Подоксенев.</i> Михаил Пришвин и Максим Горький: о неизвестных страницах истории отношений писателей (Часть 2. Продолжение).....	86
<i>Г.А. Логинов.</i> Цивилизация постмодерна как гностическая цивилизация и торжество небытия.....	101

История и философия науки

<i>В.И. Моисеев.</i> Философия сильнопредикатизма: к разрешению спора номинализма и реализма.....	111
<i>Т.В. Тарасюк, И.И. Шашков.</i> Интегральный интеллект: от теории к практике.....	126

Осмысление общества: философия, методология, исследования

<i>С.П. Иваненков, А.Ж. Кусжанова.</i> Оценка молодежью Оренбургской области условий жизни в Оренбуржье в 2017 году	143
<i>Х.М. Тухтаев.</i> Проблемы формирования нового философского мировоззрения о селах в Узбекистане.....	158

Философия, теория и методология политики

- Т.В. Мусиенко, В.Н. Лукин, Р.В. Груздев.* Власть и ненасильственная борьба в теории Джина Шарпа ..167
- Н.Н. Равочкин.* Политика и право в идеях фрейдомарксизма 179

Эстетизм и логос

- Е.Р. Меньшикова.* Троянский терроизм: как установленный порядок (disciplina), или кочующий колонат (Миссия мифа в пространстве «Утопии» Т. Мора)..... 189
- В.И. Красиков.* Неуловимое: сфера эстетического 222

Хроника научной жизни

- Д.А. Руцин.* В Ленинградской области обсудили объединительный потенциал идеалов евразийского гуманизма 233

Критика и библиография

- П.И. Смирнов.* Рецензия на монографию О.А. Игнетьевой «Социология господства Макса Вебера: эвристический потенциал» 236

- Новости проекта «Чудеса России с высоты птичьего полета» 239

- Н. Ильин.* Какие сферы жизни являются ключевыми в развитии? С чего начать, чтобы перейти на уровень выше? 242

ОТ РЕДАКЦИИ

Статья оформляется согласно требованиям РИНЦ. В качестве примера можно использовать любую из статей, опубликованных в Credo New с 2013 г.

К статье прилагаются:

- Авторская справка с указанием ученой степени, должности, места работы, адреса и телефона;
- Электронный вариант статьи: редактор Ms. Word, шрифт Times New Roman, размер шрифта 12, одинарный интервал, объем до 40 000 символов, сноски в конце текста. Резюме статьи до 10 строк на русском и английских языках.

Все материалы можно направлять по адресу: credonew@yandex.ru

Мнение авторов не обязательно совпадает с позицией редколлегии.

Статьи печатаются в авторской редакции

Авторы несут ответственность за достоверность приводимых ими сведений, оригинальность материалов и аутентичность авторства (отсутствие плагиата).

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

Редакция оставляет за собой право вступать или не вступать в переписку.

РУБРИКИ ЖУРНАЛА ВЕДУТ:

Наше интервью

Семенков Вадим Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы

История философии: классика и современность

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций Института философии человека РГПУ имени А.И. Герцена.

История и философия науки

Стрельченко Василий Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии факультета философии человека РГПУ имени А.И. Герцена.

Осмысление общества: философия, методология, исследования

Кусжанова Ажар Жалелевна – доктор философских наук, академик РАЕН, профессор кафедры социальных технологий Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

Приглашение к дискуссии

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания СПбГУ

Эстезис и логос

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций Института философии человека РГПУ имени А.И. Герцена.

Языки культуры: диалог времен

Соломеин Аркадий Юрьевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского филиала Российской таможенной академии.

Социология знания

Семенов Вадим Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы и социальных наук Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы.

Философия, теория и методология политики

Мусиенко Тамара Викторовна – доктор политических наук, профессор Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России

Общество и экономика

Воронков Сергей Георгиевич – кандидат экономических наук, генеральный директор ООО «ЭкспоФорум-Интернэшнл».

Хроника научной жизни

Ефанова Ольга Алексеевна – кандидат философских наук, доцент, зав. сектором полевых исследований Социологического центра РАГС при Президенте РФ.

Критика и библиография

Ефанова Ольга Алексеевна – кандидат философских наук, доцент, зав. сектором полевых исследований Социологического центра РАГС при Президенте РФ.

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: КЛАССИКА
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Коваленок Алексей Анатольевич

ГБОУ СПО Нижегородское художественное училище

Преподаватель социально – гуманитарных наук

Кандидат философских наук

Alexey A. Kovalenok

Nizhny Novgorod Art School

Lecturer of social and liberal sciences

E-Mail: Kov9alenok@yandex.ru

УДК – 1 (091)

**«Я В ФИЛОСОФИИ ВИЖУ СРЕДСТВО ИСЦЕЛЕНИЯ
ОТ РАЗДРОБЛЕННОСТИ НАШЕЙ ЭПОХИ».
К ВОПРОСУ О ЗНАЧИМОСТИ И ЭВРИСТИЧЕСКОЙ
ЦЕННОСТИ НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФЕМ ШЕЛЛИНГА
ДЛЯ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НАШИХ ДНЕЙ**

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые положения и идеи философии Ф.В.Й. Шеллинга применительно к их возможному изложению для студентов высшей школы. Обобщая свой исследовательский и преподавательский опыт, автор предлагает свою реконструкцию некоторых ключевых философем Шеллинга, стараясь избегать при этом устоявшихся клише, штампов и поверхностно-тривиальных общих суждений. Рассматривается его система тождества, излагаются его взгляды об Абсолюте, причем подчеркивается динамичная, процессуальная, творческая природа последнего, излагаются основные идеи его натурфилософии, а также ключевые моменты его философии искусства. Все это сопровождается авторскими комментариями и размышлениями. Автор стремился представить целостную, синтетическую картину философии Шеллинга, пропустив ее через свое личностное видение, показать актуальность и значимость многих его идей и исканий для нашего столь противоречивого и раздираемого противоречиями современного мира.

Ключевые слова: Тожество, Абсолют, натурфилософия, Универсум, Искусство. Дух, материя, природа, идеализм и реализм, становление, целостность, единство, философия откровения

“ IN PHILOSOPHY I SEE THE MEANS OF HEALING FROM DISSOCIATION OF OUR EPOCH”. TO A QUESTION OF THE IMPORTANCE AND HEURISTIC VALUE OF SOME PHILOSOPHICAL QUESTIONS BY SCHELLING FOR PHILOSOPHICAL EDUCATION OF OUR DAYS.

Abstract: The article contains some statements provisions and the ideas of philosophy of Schelling in relation to their possible statement for students of the higher school. Generalizing his research and teaching experience, the author offers the reconstruction of some key philosophical questions by Schelling, trying to avoid cliches, stamps and surface and trivial general judgments. The author of the article considers Schelling's system of identity, his opinion about the Absolute, and the dynamic, procedural, creative nature of the one is emphasized, the main ideas of his physiophilosophy and also the key moments of his philosophy of art. All this is followed by author's comments and reflections. The author aims to provide a complete, synthetic picture of philosophy of Schelling, having passed it through the personal vision, to show relevance and the importance of his ideas for our contradictory world.

Keywords: Identity, Absolute, physiophilosophy, Universum, Art. Spirit, matter, nature, idealism and realism, formation, integrity, unity, revelation philosophy

В этой статье ее автор, будучи совершенно далек от претензий на некие небывало революционные и сногшибательно новаторские откровения, положения и выводы, тем не менее хотел бы, опираясь на свой немалый уже (четверть века!) преподавательский опыт в самых разных аудиториях и на свои раздумья и размышления над текстами Шеллинга, ну и также на работы ряда исследователей, которые показались ему важными и конгенными собственным оценкам, предложить свое видение некоторых наиболее значимых моментов шеллингианства в их развитии, причем не абстрактно, чисто теоретически и отвлеченно,

а имея в виду применимость этого авторского видения и этой интерпретации (разумеется, лишь одной из возможных) к философско-преподавательскому процессу, к изложению идей Шеллинга студиям, осваивающим философию в высшей школе.

Итак – **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775 – 1854)**. Автор этих строк вспоминает, что оценивая философию Шеллинга, известный исследователь и комментатор Григорович находил, что она бессистемна, аморфна, как сама жизнь. Это – не система. Это – само бытие¹. Известный историк философии Ф. Коплстон тоже полагал, что «Шеллинг не был таким систематиком, который оставляет последующим поколениям жесткую и замкнутую систему типа «прими или оставь ее». Но из этого с необходимостью не следует, что он не был систематическим мыслителем», и, хотя «Шеллинг и не был систематиком в том смысле, в каком им был Гегель, он все же мыслил систематически. Иными словами, он предпринимал реальные и основательные усилия для понимания материала и продумывания поставленных им проблем. Он всегда стремился к систематическому познанию и его распространению. Другой вопрос, достиг ли он этой цели?»². И далее Ф. Коплстон резюмирует: «Шеллинг подходит скорее не для того, чтобы искать у него решения проблем, а чтобы находить стимулы и вдохновение в его мысли, отправные точки для самостоятельного размышления. И не исключено, что эта характеристика верна для философствования Шеллинга в целом. Его главная ценность в том, что оно индуцирует и стимулирует мысль. Но, – делает очень важную ремарку Ф. Коплстон, – разумеется, оно может выполнять эту функцию только для тех, кто изначально в какой-то степени симпатизирует шеллинговскому складу ума и считает значимы-

¹ И опять же, что касается системности, да «принято считать, что Шеллингу не удалось «создать философской системы». Но все подобные разговоры о «неудачах» философов, как правило, чрезвычайно тенденциозны. Сфера философии гораздо более многомерна, чем кажется на первый взгляд, и нет никаких критериев, подобных критериям обычных наук или технических методик, которые позволили бы оценивать философию с помощью количественной шкалы». Дугин А. Г. В поисках темного Логоса (философско – богословские очерки). – М.: Академический Проект, 2013. – С. 326. Это верно по отношению к Шеллингу, но и не только – это применимо к любому крупному мыслителю. Философские системы и меры системности бывают разными. Случается, что так называемая бессистемность есть лишь отражение творческой, пульсирующей, многомерной и многоформной мысли философа, не укладывающейся в прокрустово ложе систем в их нововременном, механистическом понимании.

² Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004. – С. 175.

ми поднятые им проблемы. При отсутствии же такой симпатии и оценки возникает естественное желание списать Шеллинга со счета – как поэта, неудачными средствами выражавшего свои взгляды на мир»³.

Ну в качестве комментария к этой цитате уважаемого исследователя мы все-таки добавим, что любой мало-мальски стремящийся остаться на почве объективности историк философии, исследователь этой науки, как бы антипатично лично он не относился к Шеллингу, к его стилю, к специфике его философствования, не может отрицать того, что при всем этом Шеллинг был и остается *именно философом, причем философом значительным, выдающимся*. Можно как угодно к нему относиться, но делать из него какого-то «поэта, неудачными средствами выражавшего свои взгляды на мир», значит грешить против историко-философской объективности, страдать предвзятостью, недопустимой для серьезного исследователя.

Вообще, об опасности выпячивания личных симпатий или антипатий при оценке того или иного мыслителя предупреждал еще Гегель, всегда решительно выступавший против этого. Сам Гегель, бывший активным критиком и оппонентом Шеллинга, тем не менее, как раз следуя принципу объективности и поднимаясь выше своих личных симпатий и антипатий, находил, что учение Шеллинга есть очень значительный в философском отношении шаг вперед, его философия есть высокая, подлинная форма, она есть «последний, интересный, истинный образ среди тех образов философии, которые мы должны были рассмотреть»⁴. Думается, эту гегелевскую оценку стоит еще и еще раз здесь подчеркнуть.

А вот, предположим, А.З. Шишков, говоря о системности применительно к Шеллингу, нашел, что «оригинальность Шеллинга как философа заключалась в том, что, видимо, никто чаще него не менял свои взгляды, в каждой последующей работе все начинал сначала. На протяжении своей длительной философской деятельности он успел разработать несколько философских систем. Каждый раз, предлагая новую концепцию, которую он объявлял позитивной, отказывался от предыдущей, признавая ее ошибочной. И все же, несмотря на такую творческую плодовитость философа,

³ Там же. С. 176.

⁴ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга 3. СПб.: Наука, 1999. – С. 563.

все же он был мыслителем одной единственной идеи, одной единой общей системы – *идеи познания абсолютного, безусловного, первоначала всякого бытия и мышления*. В ходе своих философских изысканий он искал *абсолютное*, которое и должно было служить отправным пунктом его разных философских систем... *философия – это наука абсолютного*⁵.

К числу основных работ философа относятся «Система трансцендентального идеализма» (1800) – в 25 (!) лет написал он этот значительный труд, «Изложение моей философии» (1801), «Философия религии» (1803), «Штутгартские беседы» (1810), «Философия искусства» (1802 – 1805), «Философия откровения» (1841 – 1842).

В 1841 году Шеллинг читал лекции в берлинском университете (недавнем оплоте гегельянства!). Теперь же Шеллинг все свои усилия приложил к тому, чтобы попытаться развенчать Гегеля⁶. На эти лекции собиралась весьма занятая и интересная публика. Там, среди прочих, были Кьеркегор, Меттерних, Энгельс. Но всех ожидало разочарование. Все свелось к далеко не всегда убедительной критике Гегеля. Собственно своего философского содержания в этих лекциях не было. Но здесь представляется глубоким и интересным замечание В.В. Бибикина, который согласен с тем, что эти шеллингианские лекции отнюдь не были триумфом, но далее Бибихин усомнился в том, что это только вина одного Шеллинга. Этот исследователь находит: «Не столько Шеллинг ослаб, сколько *эпоха* стала уже проще. Младогегельянцы переходили от теории прямо к революции»⁷.

Другой современный историк философии, говоря о причинах падения популярности и влияния Шеллинга к концу его жизни,

⁵ Шишков А. З. История философии. Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – С. 435.

⁶ По поводу расхождений Шеллинга и Гегеля заметим только, что для Гегеля в этом споре не было ничего личного, мелочного. Гегель был твердо убежден, что он здесь в этой полемике объективно лишь отстаивает интересы Истины, раскрывает существо Абсолютной Идеи. Шеллинг же, напротив, слишком выпячивал свою откровенную личную нелюбовь к Гегелю, выпячивал субъективные, личные обиды, выдвигал обвинения в адрес Гегеля, которые, иной раз, имели очень мало отношения к существу собственно философских проблем. Шеллинг в этой критике Гегеля часто бывал мелок, откровенно необъективен и несправедлив. Это нужно иметь в виду.

⁷ Бибихин В.В. История современной философии. – СПб.: Наука, Владимир Даль, 2014. – С. 205.

обращает внимание на то обстоятельство, что «эту жизненную метаморфозу Шеллинга можно объяснить метаморфозами его способов философствования. Пока мысль раннего Шеллинга оставалась в границах традиционного для Германии рационализма, она находила огромный отклик в умах и сердцах его коллег по философскому цеху и всего немецкого студенчества. Но как только она отвернулась от Логике и Разума и обратилась к Воле и Вере на этапе философии и мифологии откровения, так рано засиявшая на философском небосклоне звезда Шеллинга закатилась и потухла навеки»⁸. Ну насчет того, что она «потухла навеки» – это, конечно, сильное преувеличение. Его звезда просто была скрыта облаками рационализма и логицизма, панлогизма в его гегелевском измерении, позитивизма и сциентизма, но потом, когда эти облака стали рассеиваться, ее лучи вновь осветили философской небосклон. По мере растущего осознания того, что «действительность не делится на разум без остатка» (Гете), все более актуальными и востребованными становились парадигмы, в русле которых развивалась мысль позднего Шеллинга. Мыслитель вновь стал востребован. Его идеи звучали консонансом с духовными исканиями многих мыслящих людей, что особенно рельефно показал и 20 век, вновь обостривший интерес к наследию Шеллинга.

Шеллинг пытался в своем творчестве провести теургическую идею: обожествить человека внутри себя и затем излить всю эту божественность на природу. Задачу философа Шеллинг усматривал в том, дабы вскрыть Абсолютное Бытие как абсолютно представленное = это акт воли, действия, творения. Это – и есть собственно содержание мышления. Надо идти от бытия к понятию и мышлению, а не наоборот. Именно за это Шеллинг критиковал Гегеля. Именно отсюда, кстати, из этого шеллингианского источника почерпнет никто иной, как Маркс, свой тезис о подлинной реальности каждого индивида. В своей критике религии Шеллинг повлиял на Энгельса и Фейербаха. Он убежденно доказывал, что Бог + творческая личность человека сливаются в одно единое целое. Философ – это боготворец. Он конструирует божественное бытие. Бог – обоснование творчества, а человек – творец, он конструирует все – и Бога тоже! Образы и символы совпадают только

⁸ Шишков А. З. История философии. Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – С. 449.

в искусстве. Догмы не приходят извне, они заложены в сознании изначально. Абсолютный субъект – это деятель культуры. Причем Шеллинг выделяет два аспекта такого абсолютного субъекта: а) абсолютный множественный субъект (социальность, общественное сознание = объективный дух, говоря словами Гегеля) – он создает Бога; б) абсолютный единичный субъект (конечный или субъективный дух, опять же, если обратиться к гегелевской терминологии) – это сознание каждого отдельного человека.

Шеллинг вычленяет два этапа в разворачивании мышления и сознания: 1) биение пульса жизни; 2) переход от бытия к понятию и мышлению. Мышление детерминировано волей. Основа философии – свободное волящее мышление: преодоление границ самого себя, движение от природы – к сотворению Бога. Именно поэтому мы – творцы. «Слепое бытие», где нет внутренней необходимости, предшествовало божественному. Творческий человек созидает целый мир. Звучит консонансом с романтиками. Шеллинг выступал за необходимость включения в творчество целых социальных масс. Цель: восстановить целостность мира духовной культуры, утраченное единство между религией, искусством, наукой, философией. Нужно воссоздать этот грандиозный синтез.

Шеллинг выступает против догм религии. Религия должна опираться на факт сознания человека. Религия в принципе одна, другое дело, что изложений, интерпретаций ее много. Христианство, по Шеллингу, находится в упадке. Нужно оживить, одухотворить закосневшие и забронзовевшие христианские практики. Необходимо оживить символы, одухотворить все бытие вокруг. И он считает, что в своей «Философии откровения» делает именно это.

Философия тождества Шеллинга. Шеллинг постулирует: нет первичного основания мира – ни бытия, ни сознания, но есть их взаимосвязь. Есть тождество духа и природы, осуществляемое через разум = в нем связаны и субъект, и объект. Различия в этом тождестве – количественные, но не качественные. Но и количественные различия имеют тенденцию к исчезновению, к погашению. В параграфе 25 «Изложения моей системы философии» мыслитель прямо заявляет, что в «отношении абсолютного тождества количественное различие немислимо»⁹, а в параграфе

⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. – СПб.: Наука, 2014. – С. 51.

31 решительно подчеркивается, что «абсолютное тождество есть только в форме количественного безразличия субъективного и объективного и, следовательно, так же познания и бытия»¹⁰. Само тождество есть **УНИВЕРСУМ = АБСОЛЮТНАЯ ТОТАЛЬНОСТЬ**. В Абсолюте нет времени и развития, нет причинной зависимости. Его система – застывшая, за это его часто критиковали. В его Тождестве = Абсолюте гасятся все различия¹¹. Этим он отличается от Абсолюта Гегеля. Гегелевское тождество живое, подвижное, диалектическое, развивающееся. Гегель однажды пошутил, что Абсолют Шеллинга подобен ночи, в которой все кошки серы. Универсум = Бог = Абсолют = Тождество = Все распадается на: 1) реально существующее и 2) идеально существующее. Реально существующее – это материальные объекты, организмы и так далее. Идеально существующее – это добро, красота, идеи, искусство и тому подобное. В философии Универсум реконструируется, раскрывается человеку. И получается схема, куда вплетен и человек: Бог = Универсум = Человек = Все.

Ф. Коплстон, комментируя эту концепцию, писал, что, по мнению Шеллинга, «эта теория тождества позволяет ему подняться над всеми спорами между реализмом и идеализмом. Ведь такая полемика предполагает, что различие, которое эмпирическое сознание проводит между реальным и идеальным, может быть преодолено только посредством подчинения или даже сведения одного к другому. Но как только мы поняли, что реальное и идеальное тождественны в Абсолюте, предмет спора исчезает. И поэтому система тождества может быть названа реализмом»¹².

Сам философ по этому поводу пишет: «Только тот, кто следовал за нами без истинного усмотрения смысла нашей системы,

¹⁰ Там же. С. 55.

¹¹ Правда, справедливости ради заметим, что, по мнению ряда авторов, понимание Бога = Абсолюта у Шеллинга меняется, эволюционирует. Так, например, оценивая позднего Шеллинга, А. Г. Дугин находит, что «фундамент позднего шеллингианства состоит в его понимании динамической структуры Божества. Можно назвать его теологию теологией процесса. По Шеллингу (позднему – А. К.), Бог представляет собой не абстрактную неподвижную законченную и неизменную инстанцию, но драматическое поле наивысшего напряжения, в котором разворачивается предбытийная и предвременная драма, коллизия внутри самой вечности, которую Шеллинг понимает и истолковывает диалектически и динамично». Дугин А. Г. В поисках темного Логоса (философско – богословские очерки). – М.: Академический Проект, 2013. – С. 327. Вообще же, А.Г. Дугин замечает, что «поздний Шеллинг на удивление мало изучен». Там же. С. 326.

¹² Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004. – С. 154.

мог бы прервать нас здесь вопросом о том, есть ли эта система реализм или идеализм? Тот, кто нас понял, видит, что этот вопрос в отношении к нам вовсе не имеет никакого значения. Ведь для нас, кроме абсолютного безразличия идейного и реального, как раз и нет ничего в себе, и только оно и есть в собственном смысле слова, все же остальное есть только в нем и в отношении к нему. Так, следовательно, есть и материя, но она есть не как оно, а только поскольку она принадлежит бытию абсолютного тождества и выражает абсолютное тождество в своей потенции... познать, что материи, рассмотренной абсолютно, вообще нет и что есть только абсолютное тождество, – высшая ступень или подлинно спекулятивное познание»¹³. (подчеркнуто мной – А.К.). (В скобках попутно только заметим, что здесь, разумеется, остается большой вопрос – насколько в действительности мыслителю удалось подняться над схваткой материализма и идеализма, над этой философской титаноманией и нооманией, насколько ему удалось соединить эти противоположности, синтезировать их, но, несомненно, что он пророчески провидел возможность творческого сближения этих позиций, снятия в будущем остроты этих противоречий и достижения некоего синтеза, полезного для философии. Именно это в ряде своих направлений и демонстрировала философия 20 века, хотя полностью полемика идеализма и материализма не исчезла, не снята – и, может быть, это и неплохо, ибо в этих спорах подчас рождались и рождаются отнюдь нетривиальные идеи, служащие импульсом для развития Философии в целом).

Познание мира. Натурфилософия Шеллинга. Интуиция – это конструирование мира как творческий акт воли по воссозданию разрушенной мировой гармонии в искусстве и в культуре. Это – поступательное открывание истины. Все науки воссоздают целостную картину мира¹⁴. Кстати, в отличие от Гегеля и Фихте,

¹³ Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии. – СПб.: Наука, 2014. – С. 78.

¹⁴ По поводу воссоздания в шеллингианстве этой самой целостной картины мира Г. Гегель, например, замечает, что «Шеллинг пускался в слишком большие подробности, хотел дать конструкцию всей вселенной. Однако частью он не кончил этого изложения, частью же он... примешивал формализм внешнего конструирования по некоторой наперед принятой схеме». Г. Гегель. Лекции по истории философии. Книга 3. – СПб.: Наука, 2001. – С. 557. Далее тот же Гегель, критикуя Шеллинга, указывает, что у него «форма превращается скорее во внешнюю схему и метод есть у него наклеивание этой схемы на внешние предметы. Эта привнесенная извне схема занимает место диалектического по-

Шеллинг очень высоко оценивал природу и много времени уделил построению своей натурфилософии. И это ведь неслучайно, ибо Шеллинг был убежден, что Абсолют, пусть ограниченным и несовершенным образом, запечатлевает себя в природе, помогает через природу (пускай только с одной стороны) познать абсолютное единство. Природа является как бы его (Абсолюта = Целого) орудием, «с помощью которого абсолютное единство вечным образом приводит сформированное во всеобщем рассудке к осуществленности и действительности. Поэтому в природе познаваем весь абсолют, хотя то, что в истинной природе заключается сразу и вечным образом, являющаяся природа рождает лишь последовательно и в бесконечных (для нас) образованиях»¹⁵.

Среди основных принципов его философии природы были: пронизанность идеей развития – природа как вечное становление; понимание противоречия как источника активности и развития всего сущего (эту мысль позже возьмет на вооружение и творчески разовьет Гегель) – детальное рассмотрение химизма, ступательного движения; благодаря этому философия природы больше всего повредила себе в общем мнении, так как она рассуждала совершенно внешним образом, клала в основание готовую схему и подводила под нее созерцаемую природу». Там же. С. 563. «Таким образом, в философию природы вкрался чрезвычайный формализм...Этот формализм, эта манера наклеивать внешнюю схему на ту сферу природы, которую намерены подвергнуть рассмотрению,... Это – самая плохая манера». Там же. С. 564. Что интересно – противники Гегеля будут критиковать его ровно за то же самое, за что он сейчас критикует Шеллинга. За его готовность принести в жертву своей триадической системе (которую он, по их мнению, абсолютизировал) конкретные факты, жизненные процессы, движение и изгибы самого бытия. Все, что не вписывалось в прокрустово ложе его системы, Гегель бесцеремонно отбрасывал. Он тоже «наклеивал», натягивал свою систему на реальные жизненные процессы. Подгонял их под нее. Жертвовал конкретной реальностью ради сохранения своей системы = схемы. Но при всем том Гегель, в отличие от многих историков философии, умел быть объективным. Он, например, не преминул указать, что «великое деяние Шеллинга заключается в том, что он обнаружил и доказал наличие форм духа в природе», что именно Шеллинг стал «родоначальником новой философии природы, так как он начал раскрывать природу как созерцание или выражение понятия и его определений», что, наконец, его = Шеллинга «система представляет собой последний интересный, истинный образ среди тех образов философии, которые мы должны были рассмотреть». Там же. С. 558, 563. Такое признание по поводу часто критикуемого (и , временами, едко, зло критикуемого!) им Шеллинга – не просто великодушные, но, подчеркнем еще раз, стремление остаться на почве истины и научной объективности! В этом – вечный и немеркнущий урок, преподаанный Гегелем всем последующим поколениям мыслителей.

¹⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 483.

магнетизма, электричества подводит к выводу о том, что природа полна противоречий, в ней торжествует единство противоположностей; подчеркивание единства и целостности природы, всеобщей связи ее явлений. Материя есть внутреннее единство и тождество. Природа есть «всевеликий организм»; природа понималась как объективная и безусловная реальность. Природу надо понимать из нее самой. Но еще раз подчеркнем, из нее самой = значит из Абсолюта, ибо вся природа есть эманация Абсолюта, в котором, как в безусловном тождестве, гасятся все противоположности: Дух-Природа, бесконечное-конечное, бытие-познание, субъект-объект, идеальное-материальное. Вне этого Абсолютного Разума = Сущего = Тождества = Вселенной ничего нет. Поэтому и Природа не мертвая, а – живая, божественная, порожденная развитием самого Абсолюта.

Причем особенно важной была для философа идея единства природы. Подчеркивая фундаментальную важность именно этого принципа, современный исследователь пишет, что как раз принцип единства природы «был для Шеллинга одним из наиболее главных эвристических принципов; он убежден, что все природные явления связаны друг с другом. Эти идеи Шеллинга оказали очень серьезное влияние и на современную ему физику. Известный датский физик Эрстед под влиянием идей Шеллинга длительное время пытался найти единство и связь электричества и магнетизма. Именно благодаря такой его убежденности и был открыт электромагнетизм»¹⁶. Так что, когда современный историк философии с плохо скрываемой иронией пишет, что «сегодня чтение «Идеи философии природы» вызывает улыбку: она свидетельствует о впечатлении, которое произвели на юный ум современные ему научные открытия, воспринятые им с наивно-мистической точки зрения»¹⁷, то надо при всем том не забывать, что при всей «наивно-мистической точке зрения» натурфилософские идеи Шеллинга содержали и немалый эвристический потенциал, который был задействован рядом крупных ученых того времени, что привело к реальным научным открытиям.

Итак, еще раз: Шеллинг фиксирует четыре важнейших атрибута природы – материальность, органическая целостность, раз-

¹⁶ Лега В. П. История западной философии. Часть 2. Новое время. Современная западная философия. – М.: ПСТГУ, 2009. – С. 188.

¹⁷ Каратини Р. Введение в философию. – М.: Эксмо, 2003. – С. 390.

витие и полярность. Можно вполне согласиться с тем, что «вслед за Лейбницем и Кантом и еще более определенно, чем они, Шеллинг мыслил природу как живую, одухотворенную, самосозидающую целостность, как совокупность процессов творчества»¹⁸. Шеллинг подрывает основания субъективного идеализма. Ведь у Шеллинга человек – высшая ступень развития природы, а, стало быть, отрицается фихтеанское Я как начало и бытия, и познания. По отношению к этому Я природа предстает и возвышается как первичная, объективная и непреложная реальность. Вот этот интерес к природе, подчеркивание, манифестирование ее значимости сближали Шеллинга с романтиками, и, напротив, разделяли с Фихте и Гегелем, которые третировали природу, принижали и игнорировали ее. Ну здесь еще добавим, что Гегель критиковал Шеллинга за ту же интеллектуальную интуицию, указывая, что она не может избавить в познании от самого главного – от мыслящего, разумного рассмотрения мира в понятиях.

«Учись, чтобы творить». Творческая активность для Шеллинга – самое главное. Наука готовит почву для пересоздания, перековки действительности. Творческим может быть любой акт человеческой деятельности, при условии, что в нем удалось схватить и общее, и единичное (частное) , удалось познать ЦЕЛОСТНОСТЬ, в единичном – увидеть ранг закона, а во всеобщем – усмотреть единичное. Философия и искусство изучают идеальную сторону мира. А все остальные науки – его реальную сторону. Шеллинг подчеркивает при этом особую роль истории. История изучает возникновение и развитие государства. А государство – это воплощение принципа целостности. Все в тебе, и ты во всем = я во всем, и все во мне. Государство искореняет, испепеляет, выжигает индивидуальный эгоизм. Оно воплощает, концентрирует в себе единую волю, воссоздает гармонию целостности. Шеллинг выделил следующие уровни истории: а) эмпирическая история; б) прагматическая история; в) поэтическая история.

Теория искусства Шеллинга. Он оставил после себя весьма глубокую и основательную, исполненную гениальных оценок и прозрений «Философию искусства», которая наряду с «Лекциями

¹⁸ История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV – XIX веков / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 375.

по эстетике» Г. Гегеля является одним из самых значимых творений человеческого духа в 19 веке (а, может быть, и не только в 19) по данной проблематике. Шеллинг был совершенно убежден в том, что «философия искусства – это необходимая цель философа, который созерцает в ней внутреннюю сущность своей науки как в магическом или символическом зеркале; она важна для него как наука сама по себе и для себя, подобная, например, натурфилософии, важна как конструирование примечательнейшего из всех продуктов и явлений или как конструирование мира, столь же замкнутого и завершенного в себе, как природа. Вдохновенный испытатель природы через нее научается символически познавать в произведениях искусства истинные первообразы форм, которые он в природе обретает лишь смутно выраженными, а также тот способ, каким чувственные вещи вытекают из первообразов»¹⁹. И еще важный аспект энергично выделяет Шеллинг: *оказывается, понимание искусства, осознание значимости его есть отличительная черта подлинного государственного деятеля*. По мнению мыслителя, «немалый позор для того, кто прямо или косвенно участвует в управлении государством, вообще быть невосприимчивым к искусству, равно как и не обладать истинным его пониманием. Ибо ничто так не украшает князей и власть имущих, как если они ценят искусства, чтят и умножают своими щедротами их творения; напротив, нет более печального и позорящего их зрелища, чем когда они, располагая средствами довести искусства до высочайшего расцвета, расточают средства на безвкусицу, варварство и лстящую им низость. Если мы не в состоянии осознать в общей форме, что искусство есть необходимая и неотъемлемая часть государственного строя, соотношенная с идеями, пусть об этом напомнит хотя бы древний мир, где всенародные празднества, памятные монументы, зрелища, как и все акты общественной жизни, были только различными ветвями единого, всеобщего, объективного и живого художественного произведения»²⁰. А сегодня – разве не звучит пронзительным консонансом эта мысль?! Сегодня – в эпоху постмодернистского торжества пустоты, безосновности, децентрации, деконструкции, пошлости, вседозволенности, контаминации всего и вся, в эпоху симулякров, когда разнузданность и крикливая бездарность и пошлость выдают себя

¹⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1999. – С. 49-50.

²⁰ Там же. 50-51.

за талант и оккупируют классические сцены и подмостки выдающихся театров, часто при попустительстве сильных мира сего, государства, которое выделяет немалые деньги на эти сомнительные опусы, да еще смотрит сквозь пальцы, как эти самые деньги беззастенчиво разворовываются, а подлинно талантливые вещи при этом не могут пробиться к зрителю, так вот сегодня – разве эта мысль Шеллинга не заслуживает того, чтобы остановиться посреди суеты и еще раз окупнуться, углубиться в нее?!

Он поставил вопрос о роли художника. Как он творит? Каковы механизмы (если здесь вообще уместно это слово) творчества? Художник – это Бог, буйство творческой энергии. Через него вещает, манифестирует себя Абсолют. Сам *«Универсум построен в Боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте»*. И далее: *«божество – первообраз – становится в отображении красотой»*, *«непосредственная причина всякого искусства есть Бог. – Ведь Бог через свое абсолютное тождество есть источник всякого взаимопроникновения реального и идеального, в котором коренится всякое искусство... Только в Боге пребывают изначально идеи. Искусство же есть изображение первообразов»*²¹. Он = Художник = Гений творит новый мир из себя самого в гармонии с природой, как утверждал «император романтиков» Новалис. Творчество – это бессознательный акт. Во все не произведение искусства принадлежит творцу, а, напротив, творец принадлежит произведению искусства. Оно захватило его, взяло в свой плен, и он = художник воплотил гармонию высших сфер. А вообще тайна Творчества влечет к себе и сегодня, и Шеллинг лишь один из множества великих, кто пытался разгадать ее. Но тут вспоминаются слова Леонардо, который однажды заметил, что во всем есть непостижимая Тайна, но особенно – *как человеческий ум продуцирует новое, то есть творит?! Это никогда не может быть раскрыто, а если когда и будет раскрыто, то это станет последним днем для мира, ибо он рухнет*.

По Шеллингу, искусство есть продолжение природы, воплощение культа природы. Философ пишет, что «только очень отсталому человеку искусство не представляется замкнутым, органичным целым, столь же необходимым во всех своих частях, как и природа. Если неудержимое влечение побуждает нас созерцать внутреннюю сущность природы и исследовать глубины этого

²¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1999. – С. 87-88.

изобильного источника, который извлекает из себя с неизменным единообразием и закономерностью такое множество великих явлений, то насколько больше должно нас заинтересовать проникновение в организм искусства, в котором из абсолютной свободы созидается высшее единство и закономерность и которое позволяет нам постигать чудеса нашего собственного духа гораздо непосредственнее, чем мы постигаем природу. Если для нас представляет интерес проследить возможно основательнее строение, внутренний строй, соотношения и ткань растения или вообще какого-нибудь органического существа, насколько больше должно было бы нас занимать обнаружение этой же самой ткани и соотношений у тех гораздо более высокоразвитых и замкнутых в себе организмов, которые именуются произведениями искусства»²².

Есть разные виды творчества – есть креация, есть генерация, есть фабрикация. Подлинным творческим актом может быть признана только креация – создание чего – то абсолютно нового, ранее не бывшего. Искусство более реально и жизненно, нежели чем науки. Красота (подлинная, не бутафорская) обязательно сочетается с истиной и добром. Шеллинг обосновал историчность искусства. Сравнил античность и современное ему искусство и показал при этом их отличие. Это был весьма глубокий и содержательный анализ. Прекрасное, по Шеллингу, – это сочетание духовного и материального. Миф – это совпадение смысла идеи со схемой, или, иначе, совпадение формы и содержания. Миф – это также конструкт деятельности по созданию нового. Он, как и искусство, формирует человеческое сознание. В искусстве должно преобладать всеобщее. Символ – это совпадение общего и единичного.

В конце жизни поздний Шеллинг хотел реализовать следующую цель: воссоздать через свою философию целостность мира и включить туда человека, понять его место в мире. Позднего Шеллинга частенько упрекали за то, что он в своей «философии откровения» из философии собственно сделал теологию²³.

²² Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1999. – С. 51-52.

²³ Вот, например, А.З. Шишков, говоря как раз о позднем Шеллинге, подчеркивает, что его система насыщалась теософским смыслом, который быстро возрастал по мере отхода мыслителя от пантеизма и перехода к представлению о божественном абсолюте как некоей высшей личности, трансцендентной по отношению к эмпирически данному миру природного и человеческого бытия. Шишков А.З. История философии. Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – С. 446.

Действительно, поздний Шеллинг ставит проблему соотношения Бога и зла – по сути, теологическую проблему, но ведь и здесь он подходит к ней не как теолог, а все – таки как мыслитель, философ. Бог у него – это тождество духа и природы, сознания и материи = правда, тождество застывшее, без развития. Бог возникает и развивается через пробуждение бессознательного и через актуализацию в сознании человека. Человек, стало быть, творит, выявляет Бога в себе. Бог содержит UNGRUND = БЕЗДНУ (можно припомнить, что это – понятие Якоба Беме) = как основу, затем Бог дифференцируется. Затем – творит мир через самоограничение (Абсолют = Тождество ограничивает себя внутри себя, и это ограничение – предпосылка для появления мира), (можно вспомнить в связи с этим Н. Кузанского – его концепция отступления Бога внутри самого же себя от себя, дабы дать место миру). В результате творения появляются единичные вещи, царство эмпирии, в том числе и человек. Во всех вещах, в единичном есть соотношение света и тьмы. В единичном, эмпирическом человеке тоже есть соотношение света и тьмы, но только в человеке (и только в нем) оно проявляется как добро и зло. Зло, увы, прогрессирует. Но у человека всегда есть свобода выбора. Есть абсолютная свобода = она же и абсолютная необходимость, которая с неумолимой неотвратимостью развертывалась к тому, что мир должен быть создан. Да, есть некие отдельные слабости и особенности эмпирического, отдельного человека, которые мешают развиваться, но совершенство беспредельно. Дух и душа человеческие после смерти не умирают, не растворяются бесследно в небытии, но ожидают нового воплощения в материи. Любовь одержит победу над злом. Любовь тотальна, всецелостна, она охватывает все, она предшествует разграничению добра и зла.

Шеллинг выделяет три ступени развертывания Бога:

----- Абсолют ограничен реальным – Он творит мир²⁴;

²⁴ По поводу творения мира шеллингианским абсолютом А.Г. Дугин счел необходимым заметить, что «творение явленного мира вписано в структуру Божества как необходимый ... элемент... это творение ... активно соучаствует в процессах божественной динамики могуществ. Природа действительна, основательна и сильна потому, что действителен, основателен и силен Бог. Творческая мощь тринитарного Божества развертывает природу не как построенный механизм, а как живой, наделенный полноценным бытием организм, включенный в божественную динамику... Мир не рациональный конструкт, – возражает Шеллинг Канту. Мир не негативное отражение «Я», – возражает он Фихте. Мир

----- Реальное отражается в идеальном = возникает сознание;

----- снимаются различия идеального и реального = возникает их ТОЖДЕСТВО.

Бог – это тотальность, неразличимость всего, это – ВСЕ. Прийти к такому пониманию Бога можно через преодоление эгоизма, через любовь. Через любовь можно стать воплощением всеобщего. Любовь = главное, вот, что завещает нам Шеллинг. Через любовь сам Бог и ограничивает, и преодолевает себя. Пишу эти строки, а сам вспоминаю Ю. Шевчука: *«Что нас завтра объединит? / Очередная большая беда. / Что нас завтра порвет? / Ужас дурных новостей. / Главное все же любовь, / Ее живая вода. / Любовь гораздо выше, больше, сильнее / Чем сумма наших костей».*

В этом смысле, конечно, вполне можно принять то утверждение, что «Шеллинг осуществляет ревизию немецкой мысли в сторону большей ориентированности философии на теологию. С Бога, охватывающего Все сущее, философия должна начинать все свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания. Такова ориентация поздней философии Шеллинга, благодаря которой она была столь популярна в религиозной мысли, в частности, России XIX – XX веков²⁵,

не диалектика отрицания и снятия, – более нюансировано возражает он своему бывшему другу и бывшему ученику Гегелю. Мир – это священный процесс, насыщенный смыслами и полностью наделенный бытием и духом срез божественной драмы. Шеллинг уходит от мышления в категориях субстанций, как это было свойственно прежней теологии или картезианскому рационализму Нового времени. Он предлагает мыслить силами, могуществами (потенциями), смысловыми, духовными и реальными одновременно процессами. В такой философской картине, – заключает А. Г. Дугин, – природа исторична, а история богоподобна и богостремительна. Мир, человек, Божество – все они представляют собой силовые, нагруженные бытием, жизнью и смыслом движения». Дугин А. Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). – М.: Академический Проект, 2013. – С. 332 – 333.

²⁵ По этому поводу А. Г. Дугин заметил, что, например, «в ряде мест «Философии Откровения» Шеллинг напрямую затрагивает тему Софии, предопределив тем самым основные направления того, что станет осью философии В. С. Соловьева, а следовательно, русской софиологии, а значит, и всей русской религиозной философии, и наконец, практически всей русской философии». Дугин А. Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). – М.: Академический Проект, 2013. – С. 340 – 341. Именно Шеллинг в определенных русских интеллектуальных кругах середины и второй половины 19 века был безумно популярен, востребован и влиятелен, перекрывая порою и славу самого Гегеля. Это – факт. Другой вопрос – насколько в этих самых кругах он адекват-

где многие философы были недовольны концепцией «религии в пределах только разума» Канта и превращением Бога в предельное понятие чистого разума и лишь в постулат практического разума. Вместе с тем некоторые слушатели лекций Шеллинга с неодобрением назвали его позднюю концепцию неосхоластикой»²⁶.

Скончался великий мыслитель 20 августа 1854 года на 80 году жизни, давно пережив и свое время, и своих главных оппонентов, и свою славу. Однако, это все было брэнное, наносное, неглавное. Главное – в другом: остались его тексты, его размышления, его идеи, которые изучались, изучаются и будут изучаться всегда, пока существует философия. *И в заключение отметим, что и сегодня многие его идеи весьма актуальны и конгениальны нашей современности. Так его вывод о том, что противоположности субъекта и объекта, духа и природы, реального и идеального относятся и исчезают (снимаются) в Абсолюте, который представляет собой синтез, целостность реального и идеального; его идея тождественности определяет и сферу познания, основой которого выступает непосредственное умозрение Абсолюта, из которого развиваются все свойства особенного; его заявления о том, что интеллектуальное созерцание и искусство, наряду с рефлексией и эмпирическим познанием позволяют человеку отождествляться с миром – все эти идеи и размышления Шеллинга, так же как и идеи других немецких диалектиков (например, Гегель осмыслил ту сторону культуры, которая актуализируется в информационном обществе: за счет развития духовности человек создает такую нормативность общественной организации, которая выступает не только внешним повелением, но и слива-*

но и аутентично понимался, интерпретировался, толковался. Но это уже тема для другого, особого разговора. Сошлемся еще по этому вопросу, полноты ради, и на размышления Г. Г. Майорова, указавшего, что «после Шеллинга, а в какой-то мере и благодаря ему, софийная традиция находит продолжение в России в христианском платонизме В. Соловьева, братьев Трубецких, Вл. Эрн, П. Флоренского, Н. Бердяева и С. Булгакова. Однако, – подчеркивает при этом Г. Г. Майоров, – при определенной зависимости от немецкого идеализма русский платонизм был явлением вполне самобытным и имел национальные славянские и византийские корни». Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 70.

²⁶ История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV – XIX веков / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 386.

ется с внутренней природой человека, делая его подлинно культурным. Гражданин свободен тогда, когда он закон общества понимает не только как внешнюю регламентацию, но и как внутреннюю природу, создаваемую той или иной формой воплощения духовности) весьма актуализировались в настоящее время. Так, в современном мировоззрении происходит сдвиг, переход от систематики, основанной на противопоставлении субъекта и объекта познания, к онтологии и гносеологии, в которых эта противоположность снимается. Технологический прогресс информационного общества создает ресурсы, позволяющие говорить о сотворении человеком соответствующей среды в соответствии со своей сознательной культурой (ноосфера). Актуализируются также идеи Шеллинга о многоформном осознании мира, которое осуществляется процессуально, начинаясь с символического осмысления бессознательного и заканчиваясь ментально-культурными технологиями и стереотипами²⁷. Так что идеи этого мыслителя рано сдавать в архив, преждевременно помещать в музей философских древностей. Они еще вполне могут оказаться востребованными и в наше время, и в будущем. Их творческий и интеллектуальный потенциал еще отнюдь не исчерпан. Именно это, как представляется, и нужно прежде всего донести до студенческой аудитории, излагая идеи великого мыслителя – показать, что импульсы его мыслей пронизывают и нашу современность.

И, наконец, самое последнее и, вероятно, главное. В заглавие этой статьи ее автор вынес слова самого Шеллинга, изрекшего: «Я в философии вижу средство исцеления от раздробленности нашей эпохи», однако далее он же = Шеллинг продолжает, заявляя, что «я, естественно, имею в виду не слабосильную философию, не один лишь артефакт, но сильную философию, такую, которая соизмерима с жизнью и которая, будучи далека от того, чтобы чувствовать себя беспомощной перед жизнью с ее ужасающей реальностью или чтобы ограничиваться жалким занятием одного только отрицания и разрушения, черпает свою силу из самой действительности, а поэтому и сама в свою очередь порождает действующее и постоянное»²⁸.

²⁷ Обо всем этом же - Философия (полный курс): Учебник для студентов высших учебных заведений / Под ред. Проф. Ерыгина А. Н. – М.: Ростов – на – Дону, Издательский центр «МарТ», 2004. – С. 375 – 376.

²⁸ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Том 1. – СПб.: Наука, 2000. – С. 40.

Но что же это за философия, которая должна мужественно смотреть в глаза «ужасающей реальности» и которая должна исцелить эпоху от трагической разорванности?! Очевидно для мыслителя, что это, прежде всего, философия, направленная на Абсолютное = Целостное = Духовное. И в это Абсолютное включается и преображенная, одухотворенная материя.

Себе в заслугу Шеллинг ставил, что он ввел в оборот понятие, которое было совершенно чуждо прежней философии – *понятие подлинного мира духов*. А это расширяет горизонты человеческой экзистенции. Мир духов в собственном смысле означает, что есть иная, подлинно Духовная Реальность, не поддающаяся логицистским операционализациям, требующая ее непосредственного, личностного, всеобъемлющего переживания. Но именно осознание «своей связи с таким миром, сознательное стремление быть существом вселенским, в своих радостях и горестях причастным не только *этому* миру, возносит человека над землей, над природой, которая *сама* становится понятнее в своих пределах, если имеет какой-то иной мир, кроме себя»²⁹. Только переживание этой Реальности и делает человека Человеком.

Шеллинг при этом, что также важно, выступил против претензий Канта и Гегеля, которые считали, что они обстоятельно исследовали и исчерпали всю область познавательных возможностей человека. Однако Шеллинг своим открытием подлинного мира духов открыл совершенно иной, неведомый ранее мир, не охваченный прежней философией. Конечно, в связи с этим можно спорить о правомерности претензий Шеллинга к Канту и Гегелю (особенно – к Канту!), но при всем том абсолютно справедливо звучит его «предостережение против всякого поспешного и высокомерного завершения философии»³⁰ (особенно актуально это звучит сегодня на фоне попыток провозгласить Смерть метафизики и вообще Философии и объявить постмодернизм окончательным завершением оной).

Шеллинг уже жил в эпоху наступления позитивизма, физикализма, биологизма, в эпоху scientистских восторгов и упоений. Уже при жизни Шеллинга О. Конт прямо заявлял, что все построения философов, все их концепты – фикции и химеры. Будущее

²⁹ Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. Том 2. – СПб.: Наука, 2002. – С. 326.

³⁰ Там же. С. 326.

за Позитивной Наукой, которая и станет единственно возможной философией. Очевидно, Шеллинг, как человек проницательный и глубокий, предчувствовал готовящееся наступление на твердыни Духа и на человека, как носителя его.

Сегодня эти прозрения и предостережения мыслителя звучат особенно актуально. Как совершенно справедливо было замечено, сегодня распад Духа усилился. К нему привела экспансия знательности, информационности, вытесняющая и подавляющая Добро, Красоту, Истину, мораль и эстетику. Люди становятся более деловыми и интеллектуальными, живут богаче, комфортнее, но механичнее, теряя способность к сопереживанию и любви, становятся отчужденными, роботообразными. Деградация Духа, отмирание его нерационального, неинформационного состояния – вот дух нашего времени³¹. Мир становится вследствие этого все более разорванным, раздробленным, и сегодня эта разорванность становится еще острее, еще трагичнее. А значит идея Шеллинга о том, что философия должна стать средством исцеления от раздробленности нашей эпохи сегодня актуальна, как и 200 лет тому назад, и больше того, сегодня ее актуальность и значимость стала несоизмеримо острее. Важно только обрести такую философию, услышать такие Голоса. Они есть – даже и в молчании. Просто беда в том, что «неспособность эпохи информации слышать молчание перерастает в неумение слышать тихо сказанное. Начинает казаться, что если замолчать негромкую весть, то она не сбудется. Принимается во внимание только сказанное во всеуслышание. Не нашумевшее, тем более не сказанное словно не существует. Без тиражей ты неудачник»³². Но надо учиться слышать и эту далекую музыку мысли, и эти негромкие Голоса. Надо хотеть слышать и вслушиваться.

Философия – это постижение духа времени, своего или который она хочет воскресить. Ее предмет не мир в целом, а целостно о мире – как верно подмечает уже цитировавшийся выше исследователь. И он же подчеркивает далее, что «философия – живая вода культуры, возрождающая человека к бытию, побуждающая его к сопротивлению нигилизму. По крайней мере таково должно

³¹ Кутырев В. А. Человеческое и иное: борьба миров. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 14.

³² Бибахин В. В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 40.

быть ее назначение. Философы – это учителя жизни, а не наркоторговцы и технократы. Не продавцы смертельно сладкой лжи для зомбирования и «прогрессивного снятия» человека. Чтобы крик о бытии не оборвался молчанием, мы должны слушать и, насколько хватает силы (и) духа, **идти на Зов Бытия...искать** свое место и способы продолжения бытия даже в чуждом нам, как целостным телесно-духовным существам, мире»³³.

И в том числе мы можем делать это, читая и постигая Шеллинга.

Литература

1. *Бибихин В. В.* История современной философии (единство философской мысли) / В. В. Бибихин. – СПб.: Владимир Даль, 2014. – 398 с.

2. *Бибихин В. В.* Язык философии / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.

3. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга 3 / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2001. – 583 с.

4. *Дугин А. Г.* В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки) / А. Г. Дугин. – М.: Академический Проект, 2013. – 515 с.

5. История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV – XIX веков / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Академический Проект, 2012. – 485 с.

6. *Каратини Р.* Введение в философию / Р. Каратини. – М.: Эксмо, 2003. – 736 с.

7. *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М.: Республика, 2004. – 542 с.

8. *Кутырев В. А.* Человеческое и иное: борьба миров / В. А. Кутырев. – СПб.: Алетейя, 2009. – 264 с.

9. *Лега В. П.* История западной философии. Часть 2. Новое время. Современная западная философия / В. П. Лега. – М.: Издательство ПСТГУ, 2009. – 454 с.

10. *Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М.: ЛИБРОКОМ, 2008. – 416 с.

³³ Кутырев В. А. Человеческое и иное: борьба миров. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 190.

11. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф. В. Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 1998. – 518 с.

12. Шеллинг Ф. В. Й. Изложение моей системы философии / Ф. В. Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 2014. – 262 с.

13. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства / Ф. В. Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1999. – 608 с.

14. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Тома 1–2 / Ф. В. Й. Шеллинг. – СПб.: Наука, 2000, 2002. – 699 с, 480 с.

15. Шишков И. З. История философии. Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания / И. З. Шишков – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – 848 с.

Кочеров Сергей Николаевич
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
профессор департамента социальных наук
Kocherov Sergey Nikolayevich
National research University
«Higher school of Economics»
professor of the Department of Social Sciences
e-mail: kocherov@yandex.ru
УДК - 17.021.2

СПОР О ГУМАНИЗМЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ ЧЕЛОВЕКА Ф. НИЦШЕ И В.С. СОЛОВЬЕВА

Аннотация: В статье анализируются взгляды на предназначение человека Ф. Ницше и В.С. Соловьева, которые придерживались разных мнений о высшей цели его развития. Если немецкий философ видел такую цель в возвышении человека до существа более совершенного типа – сверхчеловека, то русский мыслитель связывал ее с грядущей эволюцией человечества в Богочеловечество. Несмотря на существенные различия в их философской антропологии, Ф. Ницше и В.С. Соловьева объединяло убеждение в том, что самодостаточность человека, которую утверждал гуманизм Нового времени, должна быть преодолена. При этом идеал человека будущего до известной степени затмил для обоих философов образ человека настоящего. В статье делается вывод, что из основных координат человеческого бытия: общество, природа, Бог, – не должен выпадать другой, конкретный человек, в отношении которого личность только и может проявлять практический гуманизм.

Ключевые слова: цель эволюции, сверхчеловек, человекобог, богочеловек, практический гуманизм

THE DEBATE ON HUMANISM: A COMPARATIVE ANALYSIS OF F. NIETZSCHE'S AND V.S. SOLOVYOV'S CONCEPTS OF A HUMAN'S ULTIMATE GOAL

Abstract: The article analyzes the views on human's destiny held by F. Nietzsche and V.S. Solovyov, the thinkers that expressed different

opinions of the ultimate goal of human's evolution. While the German philosopher saw such a goal in human's elevation to a superior being – *Übermensch*, Solovyov found it in forthcoming humanity's evolution to God-manhood. Despite considerable differences in their philosophical anthropology, both thinkers shared the belief that human self-sufficiency postulated by Renaissance humanism should be overcome. In the meantime, for both philosophers, the ideal of a future human overshadowed, to a degree, an image of a present human being. The article concludes that the coordinate system of human existence – society, nature, God – should not omit the other, a particular human being, who can be the only object of a person's practical humanism.

Keywords: goal of evolution, *Übermensch*, man-God, God-man, practical humanism

- «– Кто научит, что все хороши, тот мир закончит.
- Кто учил, того распяли.
- Он придет, и имя ему человекобог.
- Богочеловек?
- Человекобог, в этом разница».

(Достоевский Ф.М. «Бесы»)

В наше время гуманизм является одним из главных мировоззренческих трендов. Политики и журналисты, писатели и ученые, бизнесмены и шоумены в своих выступлениях и интервью говорят о необходимости гуманного отношения к людям и соблюдения прав человека. Философы, которые недавно констатировали кризис гуманизма как мировоззрения и провозглашали «смерть субъекта» в массовой культуре, заявляют о трансгрессии *homo sapiens* за пределы человеческой природы и скором становлении, благодаря передовым технологиям, постчеловека будущего. Но при обсуждении перспектив эволюции человека и вынесении оценок тем или иным ее направлениям порой упускается из виду неопределенность понимания того, что именно представляет специфику «человеческого» отношения к человеку, т.е. многозначность понятия гуманизма. В самом общем виде гуманизм можно определить как систему взглядов и действий, основанную на признании фундаментальной ценности жизни, свободы и достоинства человека. Однако данная мировоззренческая позиция,

очевидно, будет иметь различные духовно-практические способы выражения в зависимости от того, какой ответ дается на вопрос о том, *что есть человек*.

Реальное приближение к истине в вековом споре о человеке, его сущности, происхождении и призвании, по-видимому, невозможно без проекции его настоящего как в прошлое, так и в будущее. Мыслителю, исследующему данную проблему, не обойтись без определенного понимания того, что в человеке является первичным: социальное или биологическое, духовное или телесное, – или, если подходить к этому с религиозной точки зрения, без ответа на вопрос, произошел ли человек от Бога или от обезьяны, и как они в нем соотносятся. Однако для того, кто стремится составить адекватное представление о человеке, не менее важно установить, что в нем является конечным, какая цель заложена в его развитие природой, обществом или им самим, в чем заключается его идея и каков его всесторонний идеал. Значимым подспорьем в выработке подхода к постижению смысла бытия человека является обращение к наследию выдающихся философов, к которым, без сомнения, следует отнести Ф. Ницше и В.С. Соловьева, чьи воззрения на высшую цель человека представляют два различных направления в гуманизме.

Взгляды Ф. Ницше на сущность человека формировались в русле западной гуманистической традиции, кризис которой он выразил в своем творчестве. В выборе парадигм европейского гуманизма у него были свои предпочтения. Он высоко ценил эстетический идеал античности, прославлявший в человеке гармонию духовного и телесного совершенства, и впитал некоторые идеи ренессансного антропоцентризма: восприятие человека как «смертного бога» (Ф. Петрарка), единственного, кто «повелевает самим собой» (М. Фичино), кому «дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет» (Дж. Пико делла Мирандола). При этом Ницше решительно отверг христианский гуманизм, в котором он видел выражение *ressentiment*, проявление «морали рабов». В его антропологии также отразились индивидуализм, присущий Новому времени, и романтический протест против буржуазно-мещанских интересов, ценностей и нравов. В результате всех этих влияний сложился собственный подход Ницше к пониманию человека, который можно условно охарактеризовать как «эстетический героизм» (Т. Манн).

Уже в первом зрелом философском труде Ф. Ницше «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм», более известном по названию «Рождение трагедии из духа музыки», можно найти прообраз его осмысления сущности человека, соотношения в ней божественного и природного, который получил развитие в других произведениях мыслителя. Философ отметил соединение аполлонического и дионисийского начал, специфичных для эллинской культуры, в образе Прометея Эсхила. Именно в нем он нашел «первую философскую проблему», которая «ставит мучительно неразрешимое противоречие между человеком и богом». Ницше видит его в том, что «лучшее и высшее, чего может достигнуть человечество, оно требует путем преступления и затем принуждено принять на себя и его последствия, а именно всю волну страдания и горестей, которую оскорбленные небожители посылают, должны посылать на благородное, стремящееся ввысь человечество...» [1, с. 92]. Подобное трагическое самоутверждение человека, по мнению мыслителя, не является расплатой за его ошибки или пороки, но имеет своей причиной диалектику божественного и человеческого миров, согласно которой, чем более человек стремится стать богом, тем более он должен преступать людские нормы и, вследствие этого, страдать. «При героическом порыве отдельного ко всеобщности, – пишет Ницше, – при попытке шагнуть за грани индивидуации и самому стать единым существом мира – этот отдельный на себе испытывает скрытое в вещах изначальное противоречие, т.е. он вступает на путь преступлений и страданий» [1, с. 92].

Казалось бы, данное противоречие должно быть преодолено с переходом от языческого пантеизма к христианскому монотеизму, который основан на совершенно ином понимании отношения между Богом и человеком. Однако духовная жизнь Ницше прошла под влиянием двух богов – Диониса и Христа, и если в радостном боге эллинов его интерес вызывало духовное начало, то в страдающем боге христиан – природная, земная жизнь. Не доверяя церковно-канонической трактовке Христа, он пришел к выводу о противоположности учений основателя христианства и христианской церкви, которая, согласно ему, в большей степени унаследовала моральные взгляды апостола Павла, чем самого Христа, в частности, подменив запрет на причинение зла требованием непротivления злу. «Уже слово «христианство», – полагает Ницше, – есть недоразумение, – в сущности был только один христианин, и он умер на кре-

сте» [2, с. 663]. Отсюда множество обвинений в адрес христианской церкви, сочетаемых с признаниями в письмах и черновиках в любви к истинному Христу, неискаженному ложью прошедших 19 веков. Не случайно К. Ясперс отмечал у Ницше «противостояние христианству из христианских побуждений» [3, с. 9].

Произошедшее, по мнению Ницше, забвение истинного учения Христа мириадами верующих, не понимающих, что «церковь – это не только карикатура христианства, но и организованная война против христианства» [4, с. 128], несомненно, сыграло свою роль в одном из самых важных положений его философии. В «Веселой науке» Ницше впервые заявляет, что «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц!», – и задает риторический вопрос: «Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его?» [5, с. 593]. Действительно, что еще остается делать человеку, лишенному абсолютного гаранта порядка и смысла в этом мире, но не желающему признавать свое бессилие и впадать в отчаяние, как не попытаться самому занять опустевшее место – по крайней мере, в том, что касается его собственной жизни?! И Ницше в дальнейшем не перестает повторять: «Лучше совсем без Бога, лучше на собственный страх устраивать судьбу, лучше быть безумцем, лучше самому быть Богом» [6, с. 188].

Место Бога в обезбоженном мире Ф. Ницше занимает человекобог, которого он в разных своих трудах называет «гений», «великий человек», но чаще всего именует «сверхчеловек». По С.П. Знаменскому, «в сочинениях Ницше встречается две концепции сверхчеловека. Одна из них носит характер биологической теории. ... В будущем должен появиться еще более совершенный вид, который уже не будет принадлежать к роду *homo sapiens*, но образует особый биологический вид *homo supersapiens*. ... По другой концепции, которую можно назвать культурно-исторической, сверхчеловек есть только *homo sapiens perfectus*, – совершеннейший человеческий тип» [7, с. 931, 932, 933]. Критикуя эпоху, «наскучившую себе самой своим непроходимым благополучием» [8, с. 376], Ницше испытывал влечение к личностям, восставшим против мещански-самодовольной жизни Европы, оскорблявшей его эстетические и моральные чувства. «... Дайте же мне, – заявлял он, – взглянуть, лишь один раз взглянуть на что-то совершенное, до конца удавшееся, счастливое, могущественное, торже-

ствующее, в чем было бы еще чего страшиться! На какого-либо человека, который оправдывает человека, на окончательный и искупительный счастливый случай человека, ради которого можно было бы сохранить веру в человека!» [9, с. 430].

Но если нет Бога, если богом стал сам человек, кто или что ограничит свободу его действий в отношении других людей, когда он следует своим желаниям, страстям и влечениям, сильнейшее из которых, по Ницше, есть воля к власти? Философ освобождает «высших людей» от моральной ответственности за их деяния, приписывая им особую аристократическую мораль. Он говорит о преступной склонности великих людей, утверждает, что «почти каждому гению знакомо, как одна из фаз его развития, «катилинарное существование», чувство ненависти, мести и бунта против всего, что уже есть, что больше не становится... Катилина – форма предсуществования всякого Цезаря» [10, с. 621]. Отсюда исходит и его прославление варварского начала в человеке – заявление, что «в основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы *белокурая бестия*; этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен наново выходить наружу, наново возвращаться в заросли...» [9, с. 428]¹.

В эстетизации варварства, пожалуй, более всего проявилась ограниченность и противоречивость представления философа об идеальном человеке. Объяснение данному феномену можно найти у одного из духовных предшественников Ницше – немецкого поэта-романтика Новалиса. «У нравственного идеала, – писал он, – нет соперника более опасного, нежели идеал наивысшей силы или жизненной мощи, который иначе называют еще (очень верно по существу и неверно по выражению мысли) идеалом эстетического величия. ...Идеал этот рисует нам человека в виде некоего полубога-полуживотного, и люди слабые не в силах противостоять неоодоли-

¹ Но в отношениях между собой эти наследники «белокурой бестии», согласно Ницше, «строго придерживаются правил, надиктованных нравами, уважением, привычкой, благодарностью, еще более взаимным контролем и ревностью», проявляют «изобретательность по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы» [9, с. 427]. То есть, внешне их поведение ничем не отличается от поведения добродетельных обывателей, руководимых осуждаемой Ницше «любовью к ближнему», если не считать растущего в них напряжения от подчинения социальному принуждению в мирной жизни, которое они охотно сбрасывают с себя во время войны.

тому обаянию, какое имеет для них кощунственная дерзость подобного сопоставления» [Цит. по: 8, с. 377]. Именно такой идеал, порожденный варварством, вдохновлял Ницше при создании образа сверхчеловека, который, по его мнению, являлся ферментом, вызывавшим «брожение» всех «благородных рас» в истории, и лишь изредка воплощался в великих людях – Цезаре, Цезаре Борджиа, Наполеоне.

Поэтому, вопреки распространенному в его время убеждению, что смыслом любой культуры является воспитание из хищного зверя цивилизованного человека, Ницше заявил о том, что высшей целью культуры должно стать преодоление человека сверхчеловеком. «Я учу вас о сверхчеловеке, – говорит людям Заратустра. – Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?» [6, с. 8]. Конечно, в высшей цели, которую задал человеку немецкий мыслитель, можно найти разные смыслы. Так, во многом прав К.А. Свасьян, по меткому замечанию которого «философия Фридриха Ницше – это уникальный и всей жизнью осуществленный эксперимент саморазрушения «твари» в человеке для самосозидания в нем «творца», названного «сверхчеловеком»» [11, с. 25]. Но не следует забывать о той страшной цене, которую заплатил за свой «эксперимент» сам философ и которая, вероятно, ожидает каждого, кто решится на его повторение. Ибо преодоление «тварного» в человеке, предпринятое во имя полного раскрытия в нем «творца», вряд ли возможно без отказа от своего человеческого естества и разрыва связей даже с наиболее близкими людьми.

Поставив себя на место Бога, пророк сверхчеловека, однако, создает пропасть между собой и другими людьми, в чем убеждается alter ego философа – Заратустра, который отказывается от «любви к ближнему», основанной на сострадании, во имя «любви к дальнему», проникнутой радостным ожиданием сверхчеловека².

Даже «высшие люди», пришедшие к нему, признаются им недостаточно совершенными, чтобы излечить его от презрения к

² Эти два вида любви проявляются в альтернативных практиках. «Деятельность любви к ближнему выражается прежде всего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму *борьбы с людьми*» [12, с. 607].

современникам. В отсутствии Заратустры они начинают поклоняться ослу, поскольку, по их словам, «лучше молиться Богу в этом образе, чем без всякого образа» [6, с. 227]. В конце книги Заратустра избавляется от своего «последнего греха» – сострадания к высшему человеку – и уходит от людей. Эта поэтическая метафора отражает эволюцию представлений Ницше о назначении человека. Как почитаемый им Дионис превратился у него из «языческого Христа» в грядущего Антихриста, так и пророк сверхчеловека, изгнавший из своего сердца «любовь к ближнему», начинает культивировать животные черты, предпочитая дружбу с избранными зверями общению с избранными людьми.

В отличие от антропологических учений, возникших в западной Европе, воззрения на человека в России возрастали на другой культурно-исторической почве. Россия не испытала эстетического влияния античности и не пережила эпохи Возрождения с характерным для нее антропоцентризмом. Решающее влияние на становление российской гуманистической традиции оказали византийское православие и нравственные традиции народной культуры. Указывая на различие между этими направлениями гуманизма, Н.А. Бердяев писал: «Но если России не был свойствен гуманизм в западноевропейском ренессансном смысле, то ей была очень свойственна человечность, т.е. то, что иногда условно называют гуманитаризмом...» [13, с. 85]. Сострадание к униженным и оскорбленным, жалость к падшим, невинно осужденным и даже к преступникам, испытывающим физические и нравственные муки, – вот характерные черты этой человечности, с которыми, в историческом и бытовом отношении, однако, могли совмещаться и равнодушие, и грубость, и даже жестокость к людям. Специфика русского, по преимуществу морально-религиозного, гуманизма нашла достаточно целостное отражение в философии В.С. Соловьева.

Свое понимание человека данный мыслитель сначала представил в «Чтениях о богочеловечестве». В этом труде он утверждал, что человек «есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т.е. отношение двух других» [14,

155]. Исходя из такой оптики, Соловьев выделил три возможных типа человека: *первобытный*, в котором природное начало слепо подчинено божественному; *природный*, в котором первенство принадлежит материальному началу; *духовный*, в котором «собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему» [14, с. 155].

Согласно русскому философу, духовный человек впервые, причем в совершенном виде, явился в личности Иисуса Христа, в котором божественный и природный миры, совершив самоотречение, слились воедино. Отправной точкой для понимания учения Соловьева о человеке здесь является главное, по его мнению, в содержании христианской веры. Он объявил в ней единственно новым, специфическим и отличным от всех других религий учение Христа о себе самом: «Я есмь путь и истина и жизнь; верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Иоан. 14,6; 6, 47). Приход Христа в этот мир, на взгляд Соловьева, не случайно совпал с появлением великого соблазна для человечества. «...Именно вследствие того, – пишет он, – что господствовавшие идеальные начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточно для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, правда людская, государственная действительно сосредоточилась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римского кесаря, – тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа» [14, с. 151-152].

Дальнейшая духовная эволюция человека после жизни и смерти Христа, по мнению Соловьева, потребовала не появления более совершенной личности, что невозможно, а духовного преобразования человечества, важнейшую роль в котором он отводил христианской церкви. «Это тело Христово, – полагал философ, – являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме...» [14, с. 160]. Так, преодолевая греховность людей и соблазны мира, идя навстречу Богу, принявшему человеческий образ и ставшему Богочеловеком, шествует человечество, узревшее Бога и ставшее

человекобогом, т.е. коллективным и универсальным человеком, или Вселенской церковью.

Впоследствии В.С. Соловьев подверг это учение некоторой коррекции в своем самом целостном и системном философском произведении «Оправдание добра». Здесь он разделяет понятия Богочеловека и человекобога, отождествляя первого с Христом, а второго уже с римским кесарем. Но если даже, указывает философ, принять римского кесаря, воплощение природно-языческого начала, за мнимого человекобога и заменить его на более духовную личность, она все равно не станет Богочеловеком. По мысли Соловьева, «богочеловек не может быть понят как человекобог, хотя и среди природного человечества могли существовать и существовали предварения грядущей высшей жизни» [15, с. 273]. Мыслитель убежден, что переход человечества в богочеловечество совершается не по законам естественной эволюции, но в результате воздействия на него примера Богочеловека Иисуса Христа, указавшего ему в качестве высшей и конечной цели достижение Царства Божия. Поэтому Богочеловечество как духовное человечество оказывается возможным только в метаисторической перспективе, так как история вырабатывает лишь естественные и нравственные условия для него. Для явления же как Богочеловека, так и Богочеловечества, помимо победы над нравственным злом, нужна также победа над злом физическим – смертью.

Эту мысль В.С. Соловьев далее развил в статье «Идея сверхчеловека», посвященной анализу перевода «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше. После тех иронических замечаний, которые он ранее делал в адрес немецкого философа, заслуживает внимания, что русский мыслитель признает его взгляды более обращенными в будущее и поэтому более интересными, чем учения К. Маркса и Л.Н. Толстого. При этом Соловьев не отказывается от прежней оценки учения Ницше о человеке. «Дурная сторона ницшеанства, – пишет он, – бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения – во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», ...– вот очевидное заблуждение ницшеанства» [16, с. 628]. Но в идее сверхчеловека у Ницше также содержится важная для человечества истина, хотя и относительная. Эта истина

учения, которое Соловьев оценивает в целом как заблуждение, заключается в том, что «человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен» [16, с. 628]. Проблема, однако, в том, выбор какой высшей цели приводит к эволюции человека в сверхчеловека.

Единственно доступный для человека способ преобразиться в сверхчеловека русский мыслитель видит не в достижении полноты власти над миром или невиданной интеллектуальной и физической мощи, как полагал его немецкий коллега. Он состоит в победе над смертью, т.е. в обеспечении условий, при которых возможно или совсем не умирать, или, умерев биологически, воскреснуть для жизни вечной. «Задача смелая, – признает Соловьев. – Но смелый не один, с ним Бог» [16, с. 633]. Именно Бог в лице Иисуса Христа, во-первых, явил миру образ первого сверхчеловека, победившего смерть, и, во-вторых, указал тот *сверхчеловеческий путь*, в конце которого духовно преображенное человечество ожидает полная и решительная победа над смертью. Тем самым, согласно философу, был задан «настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека» [16, с. 634]. Положительная роль Ницше видится здесь Соловьеву в том, что он вызвал у множества образованных людей интерес к серьезному разговору о сверхчеловеке.

Итог своим философским размышлениям о человеке, его отношении к добру и злу и высшем назначении В.С. Соловьев подвел в своем последнем произведении – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». В нем он полемизирует с учением о непротивлении злу Л.Н. Толстого, взгляды которого на добро в известной мере предвосхищают понимание толерантности, выраженное в «Гуманистическом манифесте 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму» американским философом П. Куртцем [См.: 17]. Соловьев настаивает на необходимости размежевания понятий добра и зла, недопустимости стирания границ между ними. Он различает добрый мир Христа, основанный «на разделении между добром и злом, между истиной и ложью», и дурной мирской мир, основанный «на смешении, или внешнем

соединении, того, что внутренне враждует между собою» [18, с. 710]. Для философа было столь же важно подчеркнуть, что ««нравственный порядок», или правда, или воля Божия, очевидно, сами собою в мире не осуществляются» [18, с. 655], но требую активного участия самого человека.

Вместе с тем мыслитель выступает против такого понимания отношений между Богом и человеком, согласно которому Бог предстает как «далекий хозяин, требующий добра от других, но сам никакого добра не делающий, налагающий обязанности, но не проявляющий любви...» [18, с. 732]. Поэтому Соловьев не приемлет воззрений тех, кто не замечает в Боге «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас», кто видит в христианстве «высшую норму отношений между человеком и Божеством, произвольно выкидывая из евангельского текста самое существо его – указание на сына и наследника, в котором живет истинная норма богочеловеческого отношения» [18, с. 730, 731]. В заключение «Трех разговоров...» философ высказывает характерное для него убеждение: «Действительная победа над злом в действительном воскресении. ...Воскресение – только не в переносном смысле, а в настоящем – вот документ истинного Бога» [18, 733]. В идее воскресения – в прошлом Христа, а в будущем всего человечества, – такой специфичной и конгениальной русской философской мысли конца XIX в., и состоит суть того направления гуманизма, которое представлял В.С. Соловьев.

При сравнении антрополого-эстетического учения о человеке Ф. Ницше и религиозно-морального учения о нем В.С. Соловьева складывается впечатление, что при всей их внутренней целостности и логичности, им присуща некоторая односторонность, приводящая к последствиям, едва ли входившим в изначальный замысел обоих философов. Так, Ницше, начавший с мечты о будущем, прекрасном и величественном сверхчеловечестве, избрав критерием для его оценки силу проявления *воли к власти*, пришел к почитанию одиноко возвышающихся над людским морем героев, которые презирают «человеческое стадо» и вызывают в нем прилив бессильной зависти и мстительного озлобления (*ressentiment*). А В.С. Соловьев, убежденный в том, что смысл человеческой истории состоит в движении к Богочеловечеству, положив в основу своей аргументации тезис об *историчности*

воскресения Христа, сделал практически невозможным принятие своих воззрений для атеистов и представителей других религий. Конечно, есть много истинного в выводе обоих мыслителей, что высшая цель человека должна представлять нечто большее, чем он сам. Проблема, однако, в том, настолько ли всеобъемлющей и жизнеутверждающей является указанная ими перспектива, чтобы побудить и объединить всех людей в стремлении стать выше, сильнее, лучше.

На мой взгляд, на определенном этапе развития учений о человеке Ф. Ницше и В.С. Соловьева предложенный ими идеал – Человекобога или Богочеловека – заслонил в их сознании живого, земного, конкретного человека, превратившегося из цели совершенствования в средство воплощения идеи. В явной форме это выражено у Ницше, который в одной из последних своих работ безапелляционно заявил: «Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом. Что вреднее всякого порока? – Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым – христианство» [2, с. 633]. У Соловьева, конечно, не найти таких мизантропических и, тем более, антихристианских выпадов, однако некоторые его высказывания звучат несколько двусмысленно для последователя христианской любви к ближнему. Так, персонаж «Трех разговоров», представляющий взгляды самого философа, сожалея о своей враждебности к воззрениям другого персонажа, выражающего взгляды Л.Н. Толстого, примирительно говорит ему: «...Вы, князь, так откровенно высказались, что я решительно отказываюсь причислять вас к бесчисленным ныне Иудам и Иудушкам и уже предвижу ту минуту, когда почувствую к вам то самое доброе расположение, которое вызывают во мне многие отъявленные безбожники и нехристи» [18, с. 734].

Подобное утверждение в устах верующего христианина, конечно, может быть вполне искренним, причем не только в том смысле, что не все христиане соблюдают предписанный их религией образ жизни, но и в том смысле, что они могут по-разному представлять то, чего на самом деле требует от них Бог. Например, возражая против основных идей, высказанных Ф.М. Достоевским на Пушкинском празднике, К.Н. Леонтьев исходил из совершенно другого, чем у писателя, понимания заветов Христа. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей прав-

ды, – заявил этот религиозный мыслитель, – на *этой* земле обещают нам Христос и его апостолы; а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами... Начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть *страх*, а любовь – только *плод*» [19, с. 152]. Но если главное требование веры к человеку понимается различным образом, то и осмысление его высшей цели предстает производным от того, чего от него, прежде всего, ждет Богочеловек – любви или страха, свободы или служения, сострадания к слабым или ненависти к «нехристям». В этом отношении он становится похож на Сверхчеловека Ницше, образ которого также значительно варьируется в зависимости от того, видим ли мы в нем по преимуществу носителя творческого духа или биологической мощи, возмнившую себя богом «тварь» или создателя новых ценностей и вершителя своей судьбы.

«Остается вечной истиной, – полагал Н.А. Бердяев, – что человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость от власти природы и общества, если есть Бог и Богочеловечество» [13, с. 94]³. В отличие от уважаемого философа, я не считаю данное утверждение «вечной истиной». Человек, до тех пор, пока он будет человеком, не сможет получить автономию от природы и общества, а его высшая свобода и ценность предполагают отнюдь не достижение независимости от их власти, а гармонизацию отношений с этими двумя реальностями, конституирующими его природу. Представление о том, что над ним властен лишь Бог, конечно, может принести колоссальное утешение верующему, но не гарантирует ему ни физического, ни морального освобождения от мира. Реальный гуманизм, если перейти от ноэзиса к праксису, проявляется и проверяется в его отношении не к таким абстрактным сущностям, как «природа», «общество», «Бог», пусть даже и наполняемым самым возвышенным смыслом, а к живым, конкретным, реальным людям,

³ При этом Бердяев, характеризуя учение Соловьева о Богочеловечестве, признает, что оно несовместимо с одним из основополагающих принципов гуманизма Нового времени. «Идея Богочеловечества, – пишет он, – означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме, и вместе с тем, утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке» [13, 166].

которые нуждаются в понимании, сочувствии, поддержке. И если для человека естественно стремиться быть лучше и больше, чем он есть в действительности, что объясняет его влечение к идеалу сверхчеловека или богочеловека, то тем более для него естественно желать лучшей жизни для окружающих его людей – сначала «ближних», а затем и «дальних». Человек – это не то, что должно быть преодолено – через миллионы лет биологической эволюции или в метаисторическом Царстве Божиим на земле, – а то, что может быть сохранено и улучшено в земной жизни и реальной истории. Вместе с тем в ходе постепенного и, увы, медленного прогресса человеческой природы, безусловно, важно не потерять из виду идеал совершенного человека и человечества, которые воплотят в себе достоинства всех многих прошедших поколений и будут лишены их известных недостатков. Для этого и необходимо обращаться к трудам тех философов, кто, как Ф. Ницше и В.С. Соловьев, внесли в данный идеал свой оригинально ценностный и относительно истинный вклад.

Литература:

1. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Пер. Г.А. Рачинского // Ницше Ф. – Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47-157.
2. *Ницше Ф.* Антихрист / Пер. В.А. Флеровой // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 631-692.
3. *Ясперс К.* Ницше и христианство / Пер. Т.Ю. Бородай. – М.: Медиум, 1994. – 115 с.
4. *Щепетова А.А.* Образ Христа в Новом Завете и произведениях Ницше // Религия и культура: Россия. Восток. Запад: Сб. ст. / Под ред. Е.А. Торчинова. – СПб.: СПбГУ, 2003. – С. 115-136.
5. *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 491-719.
6. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М. Антоновского // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5-237.
7. *Знаменский С.П.* «Сверхчеловек» Ницше // Ницше: Pro et Contra. Антология. – СПб.: РХГУ, 2001. – С. 924-965.
8. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта / Пер. П. Глазовой // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. – М.: Худож. лит-ра, 1961. – Т. 10. – С. 346-391.

9. Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. К.А Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 407-524.
10. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом / Пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 556-630.
11. Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 5-46.
12. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: Pro et Contra. Антология. – СПб.: РХГУ, 2001. – С. 598-648.
13. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков, М.: Фолио, АСТ, 1999. – С. 5-242.
14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 3-172.
15. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47-580.
16. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 626-634.
17. Париров О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010, № 3 (27). – С. 31-38.
18. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 635-762.
19. Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. – М.: Республика, 1992. – С. 148-170.

Мишучков Андрей Александрович
Оренбургский государственный университет
Институт менеджмента
магистрант кафедры управления персоналом,
сервиса и туризма,
кандидат философских наук, доцент
Mishuchkov Andrey Aleksandrovich
Orenburg state University
Institute of management
master's student of the Department of personnel
management, service and tourism,
candidate of philosophical Sciences, associate Professor
E-Mail: unitatem@mail.ru
УДК: 1(091):316.776

КАТЕГОРИЯ ПОНИМАНИЯ В ТИПОЛОГИИ ДИСКУРСОВ Ю. ХАБЕРМАСА

Аннотация. В статье раскрывается специфика категории понимания у Ю. Хабермаса на примере типологии традиционалистских и модернистских дискурсов в аспекте концепции постсекуляризма и синтетической модели понимания. Обосновываются коммуникативные и моральные принципы этики универсального дискурса как основы межчеловеческой полидискурсивной коммуникации и глобального взаимопонимания. Дискурсивный консенсус в коммуникации реализуется в эквивокации (двуединстве) универсальной этики человечества, органично включающей в себя религиозную (экссклюзивную) и светскую (инклюзивную) мораль, что позволит раскрыть коммуникативный потенциал подлинной универсальности человечества и выработать эффективную стратегию его безопасного будущего.

Ключевые слова: понимание, дискурсы, коммуникативное действие, социальное действие, эксклюзивизм, инклюзивизм, система, жизненный мир, традиционность, современность, институциональность, постсекуляризм.

UNDERSTANDING CATEGORY IN THE TYPOLOGY OF DISCOURS YU. HABERMAS

Abstract: The article reveals the specifics of the category of understanding in Yu. Habermas on the example of the typology of traditionalist and modernist discourses in the aspect of the concept of post-secularism and the synthetic model of understanding. The communicative and moral principles of the ethics of universal discourse are grounded as the basis for interpersonal polydiscourse communication and global mutual understanding. Discursive consensus in communication is realized in the equivocation of the universal ethics of mankind, organically incorporating religious (exclusive) and secular (inclusive) morality, which will reveal the communicative potential of the true universality of mankind and develop an effective strategy for its safe future.

Keywords: understanding, discourses, communicative action, social action, exclusivism, inclusivism, system, life world, traditionalism, modernity, institutionalism, post-secularism.

Юрген Хабермас сыграл выдающуюся роль как теоретик в сфере коммуникации, оставивший после себя надежду в возможности универсального консенсуса и взаимопонимания людей. Решению этой глобальной гуманной задачи он посвятил всю свою жизнь.

Феномен «понимания» как коммуникативной категории является ключевым в гуманитарных науках и, в частности, в герменевтике. В целом, понимание характеризуется в науке – как универсальная функция мышления и сущностное свойство мыслительности, познания и коммуникации людей, связанное с восприятием, переживанием, рефлексивным и интуитивным осмыслением информации и порождением новых смыслов; выраженное в феномене проникновения в сознание человека, участвующего в информационном обмене; создающее основу для социального осмысленного взаимодействия людей и ориентации их в обществе.

По определению И.Т. Фролова: «Понимание – присущая сознанию форма освоения действительности, означающая раскрытие и воспроизведение смыслового содержания предмета» [1]. Понимание лежит в основе всех актов коммуникации человека

и без понимания, общение людей в принципе невозможно. Как утверждает В.Д. Шаламов: «понимание определяет сущность коммуникативного процесса и является коммуникативной категорией» [2]. Таким образом, категориально осмысленное понятие «понимания» представляется важной характеристикой коммуникативных процессов и дискурсивных практик в обществе.

Юрген Хабермас опирается на синтетическую модель понимания, характерную для постнеклассического типа рациональности, представленную такими авторами как К.-О. Апель, Б. Вальденфельс, П. Рикёр, Э. Гидденс. Особенностью этой модели является «объединение в понимании всех предшествующих способов его существования (техника и искусство, метод, принцип), расширение области значений посредством актуализации этического и праксеологического аспектов при сохранении семиотического, гносеологического и онтологического» [3]. Ключевой характеристикой коммуникативного действия, по Ю. Хабермасу является достижение взаимопонимания между его участниками, а затем уже другие характеристики как самоидентификация, самопрезентация. Понимание является одной из субъективно неравновесных характеристик, поскольку оно сугубо индивидуально, его нельзя установить автоматически или как-то задать, детерминировать в процессе коммуникации. По Ю. Хабермасу, язык – это средство коммуникации, которое служит цели понимания человеком мира, тогда как субъекты коммуникации приходят к взаимопониманию друг с другом для того, чтобы координировать свои действия и преследовать свои конкретные цели.

Ю. Хабермас определяет коммуникативное действие «как круговой процесс, в котором положение актора двояко: он является инициатором действий, рассчитав которые, можно овладеть той или иной ситуацией; и в то же время продуктом традиций, в которых он живет, сплоченных групп, к которым он принадлежит, и процессов социализации, в которых он достигает зрелости» [4]. Коммуникативное действие как социально опосредованная интеракция, социальная перцепция, форма обмена информацией, опирается на символические акты, через которые субъекты принимают и понимают коммуникативные сообщения, а также контролируют действия через соответствующие коммуникационные формы (переговоры, консенсус). Таким образом, коммуникативное действие выступает как комплекс взаимодействий отдельных

индивидов на основе их взаимопонимания. Именно достижение взаимопонимания отличает коммуникативное действие от всех прочих действий.

Понимание лежит, по Ю. Хабермасу, в основе разработанной им универсальной коммуникации и универсальной дискурсивной этики. Универсальные принципы у Ю. Хабермаса, составляющие основу его философской прагматики, оформились изначально в рамках концепции «Geltungsansprüche» нормативных требований значимости. Он выделил модусы коммуникации (когнитивный, интеракционный и экспрессивный) и соответствующие им притязания на значимость к речевому акту (истинность, нормативная правильность, правдивость), которые являются важными критериями взаимопонимания акторов в коммуникативной практике. Понимание в идеальной речевой ситуации складывается: из истинности пропозиционально содержания сообщения (соответствие знания действительности); соответствия отношений и ожиданий участников коммуникации и легитимности нормативного контекста (правильности); искренности (правдивости) их намерений (одинаковости речевой интенции и смысла при его манифестации); соответствия выражения языковым грамматическим правилам (понятность). К этим «понимающим» принципам речевого акта следует добавить принципы этики универсального дискурса: универсализм (признание моральных универсалий как основы морального единства человечества, что служит основанием принятию и универсальному обмену идеальными ролями); когнитивизм (различение правильных и ложных суждений, консенсус в дискурсе на основе рефлексии рациональных моральных универсалий, процедур обоснования их истинности); формализм (нормативная правильность норм и содержаний дискурса); объективность и аргументативность дискурса; интерсубъективность дискурса, беспристрастность оценки в коммуникативном акте собственных и других интересов и точек зрения; комплементарность (взаимообогащение) аргументативного поля смыслов различных дискурсов в сфере коммуникации.

Юрген Хабермас переосмыслил теорию социального действия Макса Вебера, рассматривая фундаментальную характеристику социального действия не как целерациональность, а как взаимопонимание акторов этого социального действия. Стратегическая (целерациональная) рациональность, лежащая в основе

теории социального действия М. Вебера, основана на успехе и прагматизме разума. Ю. Хабермас ставит за основу коммуникативную рациональность, которая рассматривает участников социального действия в качестве цели, а не как средство, опираясь в ценностнорациональной парадигме на этические нормы. Принципиальное отличие коммуникативного действия от всех остальных видов социального действия заключается в реализации механизмов взаимопонимания между людьми, а не достижение прагматичного успеха, выгоды, интереса. Взаимопонимание не как цель, навязанная манипулятивно, а как ценность, к которой свободно стремятся все субъекты коммуникации, которые находят в ценностном консенсусе основание социальной солидарности и стабильности общества. Такое гуманистическое измерение коммуникативного действия раскрывает его как тип ценностнорационального поведения, выгодно отличая от стратегического поведения, имеющего прагматическое содержание.

Опираясь на концепции М. Вебера (социального действия) и Дж. Л. Остина (речевых актов) Ю. Хабермас выделяет типы поведения человека: коммуникативный тип в языковой сфере, использующий язык с целью достижения взаимопонимания в горизонте общего для акторов коммуникации жизненного мира; стратегический тип в политической и экономической сфере, преследующий утилитарный интерес и основанный на манипулятивном поведении на основе стимулов вознаграждения и наказания; инструментальный тип в техносфере и экономике, преследующего прагматический интерес; норморегулирующий тип в сфере права, где нормы выражают общепризнанные интересы и ценности общества, которым однотипно следуют все его члены; экспрессивный тип по формированию имиджа (самопрезентации) человека, способствующий свободному выражению субъектом своей индивидуальности; психологический тип, основанный на механизме социального подражания и ритуализма в поведении людей. Таким образом, Ю. Хабермас показывает, что в социальном плане существует значительное количество стратегий поведения человека, охватывающих самые разные стороны его взаимодействия с обществом.

Приведем авторскую типологию дискурсов, основанную на выделении типов социального действия по Ю. Хабермасу и типов обществ (традиционный и современный) [5].

Тип общества	Традиционное общество		Посттрадиционное современное общество	
Тип морали	Конвенциональная гетерономная коллективистская мораль		Постконвенциональная автономная индивидуалистская мораль	
Тип ценностей	Традиционные ценности с приоритетом обязанностей человека и ориентацией на коллективное благо		Инструментальные ценности с приоритетом прав человека и ориентацией на индивидуальное благо	
Тип рациональности	Эксклюзивизм		Инклюзивизм	
Уровень организации коммуникации	Институциональный	Неинституциональный	Институциональный	Неинституциональный
Тип социального действия:	Традиционалистский		Инновационный	
Коммуникативный	Религиозный дискурс	Бытовой дискурс	Научный, педагогический дискурсы	Персональный дискурс
Стратегический	Экономический политически-консервативный дискурсы	Бизнес-общение	Экономический, политический прогрессистский дискурсы	Инновационные бизнес-коммуникации, экспертный дискурс
Инструментальный	Ремесленный дискурс	Ремесленное общение	Технический, административный дискурсы	Виртуальный дискурс
Нормативный	Обычай, дискурс судебныхников	Дискурс талиона	Юридический дискурс	Нормотворчество
Экспрессивно-аффективный (драматургический)	Мифологический дискурс	Дискурс коллективной манифестации	Арт-дискурсы, рекламный, дискурс личной манифестации	Арт-творчество
Стереотипно-психологический	Ритуализм	Подражание	Психологический дискурс	Игровое общение

В данной типологии все дискурсы разделены на две группы – традиционалистские и современные. Это связано со следующими теоретическими основаниями в коммуникативной концепции Ю. Хабермаса.

Юрген Хабермас создал «теорию коммуникативного поведения» в аспекте анализа двух уровней: «система», как материальный мир и сфера институтов (рынок, бюрократия) и «жизненный мир», как символический субъективный мир личности человека.

Жизненному миру соответствует коммуникативная рациональность, системному миру – инструментальная рациональность. Эти два типа рациональности формируют и стратегии дискурсивных позиций – традиционализма (приоритет духовного «жизненного мира» над материальными ценностями «системы») и современности (приоритет материального над духовным). Основной проблемой и спецификой современности, согласно Ю. Хабермасу, является разьединение «системы» и «жизненного мира», выражающееся в процессе разрыва современности с традицией. Современность связана со свободой от диктата традиций и патернализма власти, со свободой суждений, выбора и личной ответственности, с динамизмом общественных процессов, с господством инструментальной рациональности. Коммуникативная рациональность служит укреплению традиции в социуме, социальной интеракции, формированию культурной солидарности и идентичности личности, диалогическому преодолению разрыва традиционности и современности в культурной ментальности человечества. Рациональность современности носит инклюзивный релятивистский характер, где все ценности субъективны, относительны и прагматичны. Этот тип инструментальной рациональности обслуживает потребительское общество, где каждая ценность имеет свою стоимость. Рациональность традиционализма использует эксклюзивный тип рациональности, где ценности самодостаточны, абсолютны, метафизичны, являются не средствами, а целями в человеческом поведении.

Традиционное общество предполагает ограничение внутренней свободы человека за счет коллективных норм поведения. В посттрадиционном обществе человек стремится ограничить внешние институциональные ограничения, развивая личностно-ориентированное поведение. Конвенциональная гетерономная коллективистская мораль традиционного общества основана на приоритете коллективного блага, общественной незыблемости (абсолютности) морали и санкций, моральной ортодоксии. Постконвенциональная автономная индивидуалистская мораль в посттрадиционном обществе основана на приоритете прав человека, ориентацией на индивидуальное благо личности, моральном релятивизме. Уровни организации коммуникации в каждом типе общества разделяются на институциональный и неинституциональный. Институциональная коммуникация организует

дискурсивное взаимодействие людей, реализующих свои статусно-ролевые возможности, в рамках исторически развитых общественных институтов. Неинституциональная коммуникация возникает в ситуации, когда люди вступают во взаимодействие не как представители социальных институтов, не под влиянием власти, а в безвластных (симметричных) отношениях, как культурно равные личности с высокоразвитым внутренним миром. Институциональные практики коммуникации отражают общественную специфику организации коммуникативного процесса, выступают как системы самосохранения социума, реализации в дискурсивном пространстве индивидуальных и общественных интересов. Институциональные интеракции создают общественную основу для персональной неинституциональной коммуникации и вместе они диалектично реализуют целостность коммуникативного пространства человеческих сообществ.

Коммуникативный тип социального действия предполагает взаимопонимание сторон коммуникации, он является ключевым в социальной коммуникации. Традиционно-религиозный дискурс предполагает включенность церковной инстанции и церковной принадлежности сторон коммуникации, неизменность религиозно-этических истин и картины мира, догматический эксклюзивизм как тип рациональности. Примером неинституционального общения является бытовой дискурс по поводу обыденных тем повседневности. На модернистском уровне дискурсов господствует научный дискурс, предполагающий постоянное порождение нового знания, его институциональную практику реализации, динамику в изменяющейся картине мира. Научный дискурс предполагает: объективность, установку на поиск истины, концептуальность (теоретичность), эмпиричность, логичность, методологичность, обоснованность, критицизм и креативность. В отличие от бытового дискурса, персональный дискурс нацелен на прорыв в межличностных отношениях, обретение новых культурных смыслов в философских и литературных дискурсах, расширение горизонтов бытия личностей. Ключевым консенсусом в полидискурсивной коммуникации на этом уровне является инклюзивно-эксклюзивный консенсус между научным и религиозным типом мышления. Он является основополагающим в достижении универсального самопонимания себя всего человеческого сообщества.

Стратегический тип традиционного социального действия направлен на поддержание и сохранение экономического, социально-политического строя общества, инновационный тип действия нацелен на модернизацию общества. Соответственно этому в обществе противоборствуют консервативные и прогрессистские дискурсы. Отличительными признаками политических дискурсов являются: когнитивная оппозиция «свой – чужой»; применение явных и неявных средств манипулятивного психологического воздействия; скрытый, неосознаваемый адресатом характер его осуществления; рассмотрение адресата дискурса в диалоге в качестве средства достижения поставленной политической цели; как способ институализации и консолидации общества, легитимации власти; медиатизированность, как влияние СМИ; визуальность, театральность, ангажированность коммуникативного поля дискурса; когнитивная и прагматическая дисгармония дискурса; многоязычность; взаимодействие рациональной аргументации и иррациональной псевдоаргументации; смысловая неопределенность, фантомность, фидеистичность, эзотеричность; суггестивность, дистанцированность, авторитарность, динамичность.

Неинституциональное бизнес-общение, в свою очередь, также различается на традиционное (культура личностной коммуникации) и инновационное (экспертный дискурс), когда формируются новые связи и стратегии бизнеса. Как показывает позитивный опыт Японии и Китая, совмещение западного (инструментального) подхода к организации экономической жизни и восточного (мотивационного) является стратегическим плюсом в развитии производительности труда и экономической эффективности предприятий. Взаимопонимание различных бизнес-стратегий является одной из насущных проблем современной рыночной экономики.

Инструментальный тип социального действия представлен, в первую очередь, в технической сфере и предполагает ориентацию на поведение других людей, использование предвосхищения такого поведения, как средства построения собственных действий. В традиционном обществе ремесленный дискурс и практика призваны сформировать квалифицированного мастера своего дела, создающего шедевр (уникальный продукт). Ремесленное общение создает внеинституциональные установки на формирование такой технической культуры специалиста. Современные

технические и административные дискурсы формируют человека модерна, создающего новый продукт с необычными свойствами (шедевр-инновацию). Виртуальный дискурс формируется в сети Интернет как в интеллектуальном сообществе, имеющем не вертикальную организацию, а сетевую горизонтальную. Виртуальный дискурс имеет следующие особенности: технические умения, статусное равноправие коммуникантов, независимость от пространственно-временного места коммуниканта, гипертекстуальность (нелинейное представление информации). В силу развития технических средств и усложнения организации знания в Интернете виртуальный дискурс является инновационным по своей природе и стремительно институализируется в сфере массовой коммуникации. Инструментальные дискурсы формируют особый феномен понимания как эффект взаимодействия человека и интеллектуальных технологических систем, который в перспективе приведет к созданию искусственного разума и роботизированного понимания.

Нормативный тип социального действия обслуживает сферу морали и права в обществе. В традиционном обществе – это гетерономная мораль и право, основанные на обычае; в посттрадиционном обществе происходит индивидуализация и релятивизация морали, а за ним и права. Вместо конвенциональной (эксклюзивной) коллективистской морали начинает господствовать постконвенциональная (инклюзивная) автономная мораль. В институциональном поле дискурсов традиционного общества все сводится к легитимации права как священного и неизменного института общества. В обыденном неинституциональном общении оно оперирует принципом «око за око и зуб за зуб» (талион). В современном обществе мораль неинституционального общения стремится к реализации парадокса добра (отвечать добром на зло), как более отвечающем гуманной стратегии развития общества. Юридический дискурс посттрадиционного правового общества формирует гражданское правосознание духовно самостоятельной личности, осознанно и свободно принимающей систему права общества, защищающей права и свободы личности. Вслед за институциональным нормотворчеством развивается неинституциональное нормотворчество в процессах коммуникации как выражение и углубление внутренней моральной и правовой культуры личности. Важным эффектом взаимопонимания двух типов

морали (инклюзивизм, эксклюзивизм) и права (конвенционализм, постконвенциональность) является осознание их диалектического единства, взаимодействия данных механизмов в общественном и личностном пространстве. Синергичное взаимодействие противоположных общественных начал аккумулирует энергию развития социума, порождает плюральные стратегии выживания человечества.

Экспрессивно-аффективный тип социального действия на уровне традиционного общества представлен мифологическим дискурсом как особой иллюзорной целостной речемыслительной практикой, оперирующей эмоционально-ценностными синкретичными представлениями (мыслеобразами) социальных взаимодействий индивида на чувственно-дорефлексивном уровне освоения мира.

Миф является универсальной формой институционализации культуры и коммуникации человечества. В этом смысле он органично входит в полидискурсивную коммуникативную культуру личности и общества. Карнавальная культура в традиционном обществе является ярким примером неинституционального дискурса коллективной манифестации личности, где анонимность и смена ролей уравнивают ее участников. В современном обществе превалируют дискурсы личной манифестации (арт-дискурсы), где человек создает множество образов себя в различных межличностных отношениях. Причем, сами дискурсы задают границы манифестации индивида, переводя его от внешнего принуждения к внутреннему самопринуждению, к выявлению творческих потенциалов презентации личности. По Ю. Хабермасу, мифологически-дискурсивный тип понимания мира выражает неразрывное синкретическое единство в сознании человека, где каждая часть личного опыта метонимически и метафорически ассоциируется с любой другой частью посредством бинарных отношений сходства и различия. Мифологический «закрытый» тип дискурса иррационален и этим отличается от аналитических «открытых» дискурсов современности, которые раскладывают любой объект на части и рефлексиируют над ним. Возросшая рациональность дискурсов современности подавляет мифологические дискурсы и, в то же время, создает почву для мутации и появления рациональных мифологий. Взаимопонимание дискурсов современности и традиционности на этом уровне связано с соотношением

рациональных и иррациональных сторон манифестации личности человека в обществе, в совмещении различных дискурсивных культурных практик и их деидеологизации, как принципе такого совмещения.

Стереотипно-психологический тип социального действия опирается на дискурсивные принципы институционального ритуализма и неинституционального подражания в традиционном обществе. С развитием рефлексивной психологической дискурсивности в современном обществе человек воспроизводит более сложные психические новообразования в межличностном общении, связанные с самоконструированием личности в парадигме внешней гражданской и внутренней духовной свободы. Неинституциональный аспект данного типа социального действия в современном обществе представлен в игровом дискурсе, освобождающем человека от груза обыденности, неизбежности социальных обязательств, в манифестации личности в новой форме. Игровое взаимопонимание людей является одним из базовых человеческих констант общения и одной из культурных перспектив современности в достижении межличностного согласия.

Таким образом, категория понимания у Ю. Хабермаса рассматривается в аспекте полидискурсивной коммуникации и, в целом, в аспекте интеграции стратегий традиционализма («жизненный мир») и стратегий современности («социальных систем») в концепции постсекуляризма. Концепт открытого, «мультикультурного мир-общества» Ю. Хабермаса дополнил концептом «конституционализированного международного права», которое предполагает «космополитическое правовое состояние (в кантовском смысле), которое превышает конфликты по поводу мировоззрений» [6]. Ю. Хабермас видит главную проблему такой глобальной межкультурной полидискурсивной коммуникации в нахождении взаимопонимания не только между религиозными традициями, формирующими различные культурные «современности» (modernities), но в первую очередь между религиозной и светской ментальностями в гражданских обществах всех стран. Одним из примеров реализации «универсальной коммуникации» у Ю. Хабермаса стал его совместный сборник с папой Бенедиктом XVI (Ратцингера) [7]. В данной дискуссии стороны сошлись на общей констатации разрушения гражданской солидарности как основания демократического государства, на проблеме невоз-

возможности универсального человеческого этоса, примирившего бы секулярный и религиозный дискурс. Отсюда поиск консенсуса между ними на основе примирения веры и разума в дискурсивной этике, нахождения консенсуса светской и религиозной этики как основы «универсальной этики» человечества. Как результатом такой полемики стало признание Ю. Хабермасом полидискурсивности и равноправности (инклюзивизма и эксклюзивизма) в универсальной дискурсивной этике человечества. В одном из последних своих интервью он подчеркивает важность иудео-христианского культурного наследия как основы такой универсальной этики: «Это наследие (иудейская этика справедливости и христианская этика любви), практически не изменившееся, стало предметом постоянного присвоения и критического переосмысления. В настоящее время ему нет альтернатив. И в свете нынешних вызовов, выдвигаемых постнациональной плеядой, мы по-прежнему продолжаем черпать из сути этого наследия. Остальное – всего лишь бесполезная постмодернистская болтовня» [8]. Ю. Хабермас утверждает, что «наше современное общество должно разработать новую постсветскую чувствительность и опираться на религию как источник общественного рассуждения, вылечить патологии модернизации и ложность секуляризации, в том числе, предотвратить кризис индивидуалистической системы отношений, который мешает созданию реальных и сильных общин в инклюзивном обществе» [9]. Приоритет в достижении дискурсивного консенсуса в коммуникации он видит в эквивокации (двуединстве) универсальной этики человечества, включающей в себя религиозную (эксклюзивную) и светскую (инклюзивную) мораль, что позволит раскрыть диалогический потенциал подлинной универсальности человечества и выработать эффективную стратегию его безопасного будущего.

Общими принципами такой полидискурсивной универсальной этики, примиряющей эксклюзивные и инклюзивные типы рациональностей, могли бы стать, по нашему мнению, следующие моральные универсалии: межкультурная рефлексивность (владение и прочтение социокультурных кодов); полидискурсивный консенсус; полидискурсивная эквивокация (двуединство смыслов); презумпция ценности, равенства и уникальности культур; единство блага общества и личности (взаимосвязь индивидуальных и коллективных прав личности); социальное согласие и со-

лидарность (приоритет социального и морального единства над культурными различиями); гуманность (ценность человека, его свободы и достоинства в секулярном и религиозном дискурсах); ответственности и социального долга (права человека увязаны с его социальными обязанностями); гражданственности (реализация гражданско-правовой идентичности); эмпатии и перцептивности (способности эмоционально и морально сопереживать и сострадать ближнему); мира и безопасности (сохранение чувства защищенности в партнере, способность оказывать и принимать социальную поддержку); справедливости и правдивости (стремление к социальному равенству и отказу от двойных стандартов в общении); терпения и смирения в отношении к различиям людей и поведению; уважение достоинства личности и культурных идентичностей; прощения (умение не держать исторические обиды и отвечать добром на зло); красоты и счастья (стремление к общим эстетическим идеалам прекрасного и чувства морального удовлетворения личности); оптимизма и уверенности (веры в разумное и духовное будущее человечества); милосердия (социальной благотворительности); умеренности и уравнищенности; открытость в коммуникации; ненасилия и отказа от манипуляции; отказ от инклюзиофобии и эксклюзиофобии.

Данные принципы могут стать основой кросс-культурной модели идеальной коммуникативной ситуации, при которой были бы совместимы механизмы реализации различных типов социального действия, как в традиционном обществе, так и в посттрадиционном обществе. От нахождения такого коммуникативного комплиментарного полидискурсивного консенсуса и взаимопонимания зависит во многом гуманное будущее человечества в целом. Категория понимания Ю. Хабермаса как феномен полидискурсивности в пересечении традиционности и современности является одним из ключей будущего человеческого общежития.

Литература

1. Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 350.
2. Шаламов В.Д. Функции категории понимания и ее производных в когнитивном и коммуникативном пространстве // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Русский

и иностранные языки и методика их преподавания. – М.: РУДН, 2011. – № 3. – С. 13.

3. *Черняева А.С.* Феномен понимания в социально-философской рефлексии: дисс. ... канд. философ. наук. – Омск, 2008. – С. 10.

4. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – С. 202.

5. *Mishuchkov A.A., Nizhnikov S.A.* Polydiscursive consensus in the dialogue of tradition and modernity // Proceedings of 4th International Conference on Education, Language, Art and Intercultural Communication (ICELAIC 2017), Paris (France): atlantis-press, 2017. – С. 685 – 689. [Электронный ресурс]. URL: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> (дата обращения: 20.02.2018)

6. *Хабермас Ю.* Религия, право и политика, политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе// ПОЛИС. Политические исследования. – № 2. – 2010. – С. 18.

7. *Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI)* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

8. *Мэри Энн Глендон.* Чувство сакрального в XXI веке. [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.radiovaticana.va/storico/2013/08/27rus-723298> (дата обращения: 20.02.2018)

9. Intervento di apertura al Seminario «Promoting Religious Freedom and Peaceful Coexistence. (Roma, 11 febbraio 2013). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ambalgeri.esteri.it/NR/rdonlyres/05CB85F3-84D0-4AA4-AD50-E21BE83DA26F/0/InterventoaperturaSigMinistro.pdf> (дата обращения: 20.02.2018)

Печурчик Юзеф Юзефович
Католическая Высшая Духовная Семинария
«Мария-Царица Апостолов»
кандидат философских наук
Yusef Yu.Pechurchick
Catholic Major Seminary
«Mary Queen Of The Apostles»
candidate of philosophical Sciences
E-Mail: iozeph@yandex.ru
УДК- 130.3

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И КЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

Аннотация: Автор статьи дает оценку «свободной теософии» В.С. Соловьева с позиции классической метафизики, представленной в работе «Русская религиозная философия и классическая метафизика. Рождение новой формы религиозной философии». Проведенное в статье исследование творчества родоначальника философии серебряного века показывает, что принцип всеединства наиболее основательно реализован в его нравственной философии.

Ключевые слова: свободная теософия, религиозная философия, классическая метафизика, всеединство, цельное знание.

VL. SOLOVIEV AND THE CLASSICAL METAPHYSICS

Abstract: The Author of article gives an assesment V.S. Solovyov's "free theosophy" from a position of the classical metaphysics presented in the work "Russian religious philosophy and classical metaphysics. The birth of a new form of religious philosophy." Conducted by the author the research of creativity of the founder of the philosophy of the silver age shows that the principle of a vseedinstvo is most thoroughly realized in his moral philosophy.

Keywords: free theosophy, a religious philosophy, classical metaphysics, vseedinstvo, integral knowledge.

1. Замысел «свободной теософии»

Творческое наследие В. С. Соловьева многообразно и охватить все его стороны, и даже основные концепции, мы считаем

невозможным, тем более что от большинства из них сам мыслитель к концу жизни отказался. Е. Н. Трубецкой, разделявший его концепцию всеединства, писал: «Учение Соловьева зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия... утопия социального реформаторства, утопия национального мессианства, утопия посюстороннего преображения вселенной...» [5, с. 35]. И, в связи с последующим развитием русской мысли, следует добавить утопию нового религиозного сознания. «Вера в прогресс, – пишет П.П. Гайденко, – составляет предпосылку учения В. Соловьева о человечестве как едином организме» [6, с. 48], которую он позаимствовал у О. Конта, обоже- ствившего человечество (*le Grand Etre* – «Великое Существо»).

Вл. Соловьев представлял себя создателем «нового религиозного сознания», посредством которого он вознамерился обновить религию и всю общественную жизнь. Для чего необходимо было, по его мнению, выработать новый взгляд на мир, целостное мирозерцание, «свободную теософию». Свой замысел он начал с критики классической традиции. В работе «Кризис западной философии» (1874) он уверяет, что ее завершением является «Ничто». Как пишет Мочульский, чтобы получить желаемый результат, навеянный славянофильским отвержением западной духовности, он искажает историю философии. Западная духовность и философия, а точнее, метафизика, не одно и то же. Поэтому, например, И.В. Киреевский полагал, что завершением классической философии является система Шеллинга, который в силу последовательности своего мышления пришел к необходимости дополнить отрицательную философию (как сам Шеллинг определял всю предшествующую, в том числе и свою, до его последней системы, философию) положительной философией – философией Откровения. И еще очень важное уточнение И. Киреевского. Систему, которая завершила развитие всей классической философии, он называет «шеллинго-гегельянской». Подробный анализ этого понятия был рассмотрен нами в другом месте¹. Здесь же мы отметим следующее обстоятельство, с которого началось расхождение между друзьями (Шеллингом и Гегелем). В письме к Гегелю после выхода его «Феноменологии духа» Шеллинг отме-

¹ Печурчик Ю.Ю. Русская религиозная философия и классическая метафизика. Рождение новой формы религиозной философии // <http://www.vashakniga.org/2016/02/13/russkaya-religioznaya-filosofiya.html>

тил: «Ведь примирить можно, конечно, все, кроме одного. Так, я признаюсь, что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь понятие интуиции (Ansrhauung). Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой – интуицией» [9, с. 283].

Для разъяснения сути дела, необходимо рассмотреть несколько аспектов, которых мы касались в своих монографиях и кандидатской диссертации. Во-первых, зарождение какой-либо теории или философемы², а точнее, всякое новое культурное явление, происходит путем прозрения. Его называют мистическим или интуитивным, поскольку неизвестна его природа. Кант называл людей, которые прокладывают новые пути в культуре, гениями. Платон писал о мистическом прозрении в седьмом письме, о чем ниже. Во-вторых, изложение того, что открылось, в философии может быть только рациональным. В искусстве и богословии – свои подходы. И когда, не учитывая различие методов (философии, искусства, богословия), тогда неверно интерпретируют. Зачисляют, например, писателя (Ф.М. Достоевского), религиозного мыслителя (Вл. Соловьева), интеллектуального романиста (Ницше) и т.д. – в философы. Или, когда не проводят границу между метафизикой и прикладной философией³, получается, что нет единой философии. В связи с этим можно отметить точные формулировки Е. Трубецкого в названиях его трудов: «Миросозерцание Блаженно-го Августина» или «Миросозерцание Вл. С. Соловьева». Хотя он был последователем Соловьева, считал себя и его философом, но интуиция, рожденная глубоким погружением в историю мысли, подсказала ему правильные названия. Потому что оба мыслителя

² Философема (греч. φιλοσόφημα, силлогизм у Аристотеля) — философский вопрос или исследование, мудрое изречение, мнение. Термин использовался в философской литературе для обозначения основного положения, философской идеи, лежащей в основе какого-либо учения. // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Философема>

Мы называем философемой всякую историческую форму философии или то, что обычно некритически причисляют к философии (естественную теологию, философию языка и т.д.).

³ Прикладными (понятие Канта; по Аристотелю – «вторая философия») являются исторические формы философии (философемы), а также естественное богословие и гегелевские философия природы и духа. // Печурчик Ю.Ю. Русская религиозная философия и классическая метафизика. Рождение новой формы религиозной философии // <http://www.vashakniga.org/2016/02/13/russkaya-religioznaya-filosofiya.html>

были религиозными философами, использующими философию как рациональное средство для оформления своего «миросозерцания». Мыслители же, призвание которых исследовать предмет метафизики, являются философами как таковыми.

Гегель поэтому продолжал настаивать, что все богатство содержания можно выразить посредством логических средств, поскольку его Логика и есть метафизика. Но как всегда бывает, впал в другую крайность. Он отождествляет форму и содержание. Форма изобретенных им спекулятивных умозаключений способна, мол, выразить глубину даже мистических созерцаний. При этом он не учитывает свое утверждение, что «язык есть создание теоретического ума в подлинном смысле, потому что он является его внешним выражением» [7, с. 112]. Следовательно, чтобы уловить содержание понятий (терминов, слов), нужен духовный, т.е. своего рода мистический опыт. Поэтому он и отождествляет разумное с мистическим: «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим» [13, с. 212–213]. Свести все вместе и осознать, что мы сейчас разъяснили, он не успел. Не показал в полной мере единства всех духовных способностей и Шеллинг.

Вл. Соловьев усвоил от него лишь отрицательное отношение к логическим построениям. Вследствие чего, он классифицирует систему Гегеля как «панлогизм», а западную философию – как рационализм. Ему как мистику, вроде, должно было бы быть понятно, что без интуиции, рожденной опытом (Платон), ни познание, ни понимание текстов, невозможно. Не случайно возникла в постклассической философии герменевтика, посвященная проблеме понимания и интерпретации текстов. Что касается интуиции (в том числе и мистической), то ее участие, не только в творческой, но и обыденной жизни, психология считает общепризнанной. Когда не учитывают участие всех духовных способностей в их единстве (рассудок, интуиция, вера), то подводят ту или иную философему под какой-либо шаблон (рационализм, идеализм, схоластика и пр.), забывая о содержании. Без духовного опыта, без «переживания»⁴ истории философии, как об этом, проникновенно, цитируя «Феноменологию духа» Гегеля, писал

⁴ Переживание, или пережитое (Erlebnis), играет важную роль в философии 19–20 вв, (Ф. Brentano, В. Дильтей, Э. Гуссерль, О. Больнов, Н. Аббаньяно). // http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2972/ПЕРЕЖИВАНИЕ

И. Ильин⁵, понять ту или иную философе́му невозможно. Ведь необходимо наполнить свою душу тем же содержанием, которое автор имел в виду, используя те или иные термины. И как мы можем при чтении воспринять адекватно их смысл, если мы не знаем, каким путем он пришел к своим мыслям, что он «пережил».

Не осознав положение И. Киреевского, что «шеллинго-гегельянская» система уже завершила развитие метафизики и что, следовательно, дальнейшее развитие философии может быть только на ее основе в качестве «прикладной», Вл. Соловьев на место Шеллинга⁶ ставит нигилизм Гартмана и в его философии видит выход из кризиса: «Последний вывод, — пишет Мочульский, — есть вполне произвольное исправление Соловьевым Гартмана. Немецкий философ ни о каком «восстановлении» и «царстве духов» не говорит. Он проповедует совершенное уничтожение всего сущего. Но Соловьев видит здесь «противоречие» и «очевидную нелепость» и бесцеремонно их устраняет. «Последний конец всего, — учит он Гартмана, — не Нирвана, а напротив, *apokatastasis*⁷ *ton panton*, — царство духов, как полное проявление всеединого». И эту свою мысль, свою вполне личную веру, он выставляет как этический вывод «всего западного философского развития». Только при таком толковании Гартмана удастся Соловьеву соединить буддийскую метафизику, лежащую в основе «Философии бессознательного», с христианской философией Востока». И далее Мочульский цитирует заключительные строки книги В. Соловьева: «И тут оказывается, что эти последние, необходимые результаты западного философского развития утверждают, в форме рационального познания, те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания

⁵ См. Печурчик Ю.Ю. Русская религиозная философия и классическая метафизика. Рождение новой формы религиозной философии. Глава VII. Итоги русского гегельянства

⁶ Матиас Беккер приводит мнение Лудолфа Мюллера: «... Зачем заниматься философией Соловьева, когда я смогу читать все это яснее у позднего Шеллинга?» // Беккер Матиас. Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьева: автореферат дис. ... кандидата философских наук. СПб., 2002 // <http://cheloveknauka.com/nachala-nravstvennoy-filosofii-v-opravdanii-dobra-vladimira-solovieva>.

⁷ Учение об апокатастасисе (от греч. *apokatastasis* — восстановление, возвращение в прежнее состояние) представляет собой неудавшуюся попытку решения одной из самых беспокойных проблем религиозной мысли и вообще религиозной жизни — эсхатологической судьбы личности в аспекте осуждения грешников на вечные адские муки. // http://verappravoslavnyaya.ru/?Bashkirov_apokatastasis.

утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии, должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира» [19]. Таким образом, мы здесь видим смешение буддийских учений с христианством и наукой. И иначе и не могло быть. Уж слишком поспешно, уповая на свои уникальные мистические способности, Вл. Соловьев заявляет о знании высшей цели и результатах «умственного развития» человечества.

Отсутствие укорененности в традиции европейской метафизики (а другой не существует, поскольку она выразила объективный закон бытия), желание изобрести свою философию приводит к тому, что его позиция часто меняется. Уже через четыре года в лекциях о Богочеловечестве Вл. Соловьев иначе оценивает классическую философию. «С другой стороны, для полного логического уяснения этого основного догмата (О Троице – Ю. П.) неопределимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии⁹, которая с этой формальной стороны имеет для нас то же значение, какое для древних богословов имели доктрины Академии и Ликейя, и те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем» [25, Прим. к С. 107]. Таким образом, согласно Вл. Соловьеву, современное ему богословие и,

9 Учитывая частые ссылки В. Соловьева на Гегеля, составитель сборника делает к данному месту следующее примечание: «Вероятно, Соловьев имеет в виду, прежде всего Гегеля». Так, например, в Примечании к С. 109 В. Соловьев отмечает: «В этом заключается глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика, именно, что бытие, как такое, то есть чистое, пустое бытие, тождественно со своим противоположным, или есть ничто». Данное замечание В. Соловьева не согласуется с его отрицательным отношением к Гегелю.

следовательно, новое религиозное сознание должны опираться на философию Гегеля. Впрочем, его отношение к классическому наследию так и не прояснилось, причиной чего является его мистическая одаренность. Среди мистиков, которым не мешал быть философами их талант, можно назвать, пожалуй, только Плотина, у которого экстатические состояния гармонично сочетались с рациональной способностью. Ни Я. Бёме, ни М. Экхарт, на которого ссылается Гегель, чтобы приписать человеческому разуму способность познания сущности Бога, философами, в строгом смысле слова, не были.

В «Науке логики» Гегель утверждает, что содержание его Логики «есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа» [8, с. 39]. Вл. Соловьев тоже полагает, что Бог познаваем: «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, то есть может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку его ум внутренне совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем» [25, с. 172–173].

Несмотря на отдельные сходства, подходы к философии у них принципиально отличаются. В то время как Гегель не придумал свою систему, а лишь подвел итог тому, что сформировалось в ходе развития предмета философии от Фалеса до Шеллинга, Вл. Соловьев претендует на созидание новой нетрадиционной философии. У них, следовательно, различное понимание способов восхождения к Истине. Гегель строит из готового материала, а Соловьев уповает на свои уникальные экстатические способности: «...Истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины» [23, с. 822], – писал он в одной из неоконченных и последних работ “Теоретическая философия” (1897–1899). Одно-

временно, он, как и всякий «рационалист», стремится «к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением» [23, с. 762].

Как отмечает М. Беккер, целостного учения у русского мыслителя так и не сложилось: «Что-то внутренне единое соединяет представления Соловьева – это чувствуется, и чувствуется еще то, что в данных областях знания и данными категориями трудно выяснить это внутренне единое у Соловьева. Он сам не дал нам никаких намеков, чтобы искать это внутренне единое как новый стиль мышления или как новый смысл знания» [1].

2. «Шаблон» рационализма

Поскольку Вл. Соловьев, для оправдания необходимости создания нового неклассического типа философии, критикует «рационализм» (будучи сам «рационалистом»), постольку мы считаем необходимым уточнить смысл этого понятия. Наиболее приближенным к термину «рационализм» можно считать научное математическое моделирование, однако, с оговоркой, что и оно не обходится без интуиции. Эйнштейн полагал, что «истинную природу вещей мы никогда не узнаем, никогда» [28]. Декарт же считал, что он ее «придумает». Что он имел в виду, мы сможем понять, если учтем совершенный им, а не Кантом, «коперниканский переворот». Дело в том, что современная наука начинает не с наблюдения или эксперимента, а с математического моделирования. Она стремится описать математическим языком законы явлений (а не их сущность)⁹. Для подтверждения приведем еще несколько замечаний А. Эйнштейна: «Никакой логический путь не ведет от наблюдений к основным принципам теории. Все понятия, возникающие в процессе нашего познания и в наших словесных выражениях, со строго логической точки зрения являются свободными творениями разума» [29, с. 337]. «... Подлинной ценностью является, в сущности, только интуиция» [30, с. 337].

Существенный вклад в такой поворот внес Декарт. Он переориентировал науку с понимания «природы вещей» на матема-

⁹ См. Печурчик Ю.Ю. Картезианская революция. Возможно ли познание «скрытых качеств» на языке математики? // <http://www.vashakniga.org/2016/02/15/pechurchik-yuyu-kartezianskaya-revolyuciya-vozmozhno-li-poznanie-skrityh-kachestv-na-yazyke-matematiki.html>

тическое моделирование законов природы. «...Теория, – пишет лауреат нобелевской премии по физике С. Хокинг, – это теоретическая модель Вселенной или какой-нибудь ее части, дополненная набором правил, связывающих теоретические величины с нашими наблюдениями. Эта модель существует лишь у нас в голове и не имеет другой реальности (какой бы смысл мы ни вкладывали в это слово)» [27, с. 17]. «Даже если возможна всего одна единая теория – это просто набор правил и уравнений. Но что вдыхает жизнь в эти уравнения и создает Вселенную, которую они могли бы описывать? Обычный путь науки – построение математической модели – не может привести к ответу на вопрос о том, почему должна существовать Вселенная, которую будет описывать построенная модель» [27, с. 98].

Таким образом, содержанием понятия «рационализм» и будет «обычный путь науки – построение математической модели», а не какая-либо философия. Тем более что термин «рационализм» абстрагирован от исторических форм философии, которые имеют различное содержание. Ведь под него подводят философы всей западной философии. Следовательно, так называемый рационализм в каждой из философем приобретает различное значение. Декарт, например, признавал единство интуиции и дедукции: «Какие бы положения мы непосредственно ни выводили друг из друга, они, если бы вывод был очевиден, оказывались уже сведенными к подлинной интуиции» [15, с. 98].

Подводя итог, отметим, что нет, и не могло быть ни одной исторической формы философии, которая не опиралась бы (что бы ни думали их авторы) на единство всех духовных способностей: разум, воля, интуиция и вера. Уже Л. Витгенштейн отметил роль веры не только в научном познании, но и в общественной жизни как неотъемлемое свойство нашего бытия среди людей: «Жизнедеятельность в целом, а не только познание или общение невозможны без веры, доверия, принятия как достоверного. Опирайтесь на некоторые достоверности, несомненности – это и есть «форма жизни» и ее условие. ... Достоверность как уверенность – феномен не из области знания как такового: «знание» и «уверенность» принадлежат к разным категориям (§ 308). Она условие и «форма жизни», бытия среди людей» [18, с. 57–58].

Не случайно русские философы (Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др.) называли себя интуитивистами.

Вл. Соловьев обращается к рационализму для дискурсивного изложения своей философии и отрицает его, когда критикует Гегеля и сводит его абсолютную идею к «ничто». Ему не нравится стиль западной философии, потому что он мыслит образами, а не понятиями. Как и большинству его последователей, ему было присуще эстетическое восприятие действительности, обостренное к тому же экстатическим состоянием сознания. Тем не менее, В. Соловьев согласен с самодостаточностью рационализма, но его не устраивает гегелевская редукция всей духовной жизни к понятию, т.е. рационализму, под которым, как проявилось уже у Канта, скрывается синтез всех духовных способностей. Гегель тоже полагает, что рационализм «делает религиозное содержание конечным и фактически его уничтожает» [14, с. 394–395]. Чисто моральная точка зрения Канта и Фихте по Гегелю – это мир, оставленный Богом. Как в религии, так и в философии (в духе Вл. Соловьева заявляет Гегель) «я должно сбросить свою субъективность и принять участие в том творении, которое вечно совершается, обрести в нем свою участь» [12, с. 385]. Поэтому история философии, по Гегелю, – это процесс постижения Бога. Схожего умонастроения придерживается и Вл. Соловьев. И более того. Отвергая гегелевский «панлогизм», В. Соловьев созидает новый. Ибо, как отметил Страхов, философствовать без рационализма невозможно: «Все мы отчасти рационалисты, потому что во всяком деле мы неизбежно рассуждаем, а если рассуждаем, то, значит, прибегаем к каким-нибудь началам и приемам разума, и даже всегда стараемся проводить эти приемы и начала как можно дальше» [26].

3. Различие философского и теософского методов

Отличие подходов обоих мыслителей заключается еще и в том, что Гегель, по сути дела, утверждает невозможность существования непосредственного познания или интуиции (в том числе и мистической) отдельно от других духовных способностей, а Вл. Соловьев в меньшей степени осознает их единство, делая акцент то на экстатическом броске, то на логике. На первый взгляд, метод русского философа совпадает с гегелевским: «Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие (λόγος) абсолютного первоначала или сущего, должна из

самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающееся ...» [23, с. 13]. Получается, что органическая логика должна быть результатом опосредствования сущим самого себя. Но это всего лишь внешнее совпадение с логикой Гегеля. При изложении логики движущим принципом выступает рассудок самого мыслителя, который лишь излагает свои идеи, полученные в состоянии экстаза, оформляя их категориями, заимствованными из Логике Гегеля. Тогда как для Гегеля диалектика повторяет процесс развития истории мысли и т.д.; она также не является тем средством, посредством которого он пришел к своим открытиям. Поэтому он и не считает себя рационалистом.

А.Ф. Лосев отмечает у Вл. Соловьева неточное употребление философских терминов и религиозных понятий [16, с. 116]. Действительно, недостаточная логическая проработка понятийных переходов сказывается в том, что часто автор противоречит самому себе. В работе «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьев признает достоверность психической жизни, а то, посредством чего мы фиксируем ее достоверность – достоверность «духа, или мыслящей субстанции», отрицает: «...Мышление ...не заключает в себе всецело начала себя самого» [23, с. 807], не является самодостаточным. Тем самым он не признает наличие у мыслящего существа самосознания (декартовского «Я мыслю»¹⁰). У Гегеля происходит движение самого абсолютного (на самом деле – объективного духа¹¹), тогда как Соловьев не признает абсолютный характер человеческого мышления, хотя, у обоих мыслителей логика есть движение самого абсолютного – Логоса. Суть отмеченного несогласия объясняется следующим обстоятельством. Теософия получает свои «откровения» в состоянии экстаза, а философ выводит свои категории логически, опираясь на материал предшествующей культуры, движимой объективным духом.

Вл. Соловьев говорит, что мысль не самодостаточна, и в то же время использует критерий самопроверки на истинность, ут-

¹⁰ [х] Печурчик Ю.Ю. Формирование принципа «cogito» в античной философии. // <http://www.vashakniga.org/2016/05/10/pechurchik-yu-formirovanie-principa-sogito-v-antichnoy-filosofii.html>

¹¹ См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. – СПб., 2008. Гл. X. Паралогизмы абсолютного идеализма.

верждая, что самоопровержение «может и должно давать отчет о себе... Логическое мышление ...начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях» [23, с. 807]. И все же упор делается не на свойствах мышления, а на его внешнем источнике: «Логическая мысль не есть всецело продукт других психических состояний, а образуется из них при известных, определенных условиях» [23, с. 808]. Философское мышление, как показал Гегель, тем и отличается от художественного и религиозного сознания, что оно опирается на свои предпосылки. Главным тезисом, из которого была выведена вся классическая философия, было положение Парменида «мыслить и быть одно и то же», к которому Декарт добавил субъективный момент. В результате по содержанию он приобрел следующий вид: Я мыслю, следовательно, мыслимая реальность объективна. Художественное и религиозное сознание «мыслят» образами (представлениями), а философское – понятиями. Поэтому Соловьеву, родной стихией для которого были художественные и религиозные представления, были чужды логические построения Декарта и Гегеля и ближе стиль Шеллинга.

4. Проблема самосознания

Дальнейшие рассуждения Соловьева указывают на то, что он ставит проблему происхождения мышления, тогда как Гегель исходит из факта существования мысли и ее всеобщих свойств, которые дали реальные результаты в философии и науке – в культуре в целом. В другом месте Вл. Соловьев настаивает на фактической непосредственности мысли, как это, по сути, было и у Декарта: «... Мысль... сознается... прямо и непосредственно» [23, с. 814–815].

Однако различие между «рационалистом» и «теософом» доходит до противоположности. В. Соловьев, как это часто у него случалось, подгоняет историю философии под свою навязчивую идею. Так, например, чтобы испепелить Декарта, он называет его средневековым монахом: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая entitas, quidditas или даже haecceitas. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил cogito ergo sum и занял на время престол новой философии» [23, с. 781–782].

Таким образом, мы видим типичный идеологический «шаблон»: вся западная философия отождествляется со схоластикой. Кроме того, как и многие другие мыслители, например, его друг детства Лопатин, Соловьев психологизирует проблему: «Когда говорится: я мыслю, то под я может подразумеваться или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т.е. данная живая индивидуальность; другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном» [23, с. 783]. В философии (познании вообще) речь может идти только о всеобщем Я, субъекте каждого разумного существа. Эмпирическое Я у каждого индивида свое, а мышление – всеобщее, иначе люди не могли бы общаться друг с другом и познавать объективную действительность. Как разъясняет М. Беккер, В. Соловьев отрицает творческую природу Я, аргументируя следующим образом. Поскольку мы не можем доказать, что причиной наших эмоций является эмпирическое Я, то, следовательно, оно не может быть критерием истины: «Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, даже во сне, не создавал себя творцом своих желаний и чувств, т.е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что я сознаю себя всегда, как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию» [23, с. 785]. Тем самым не признается доказательство Декарта: я знаю, что я мыслю, следовательно, я мыслящее существо. Как пишет М. Беккер, Вл. Соловьев «ограничивает философское значение Декарта тем, что им не учтена конкретная субъективность человека, между тем как он приписывает конкретный субъект как «процессирующую» особь нефилософскому мнению. На самом деле, так в других местах его философии, Соловьёв излагал философствование, не только не уверенное в пределах, но и создавшее специальную атмосферу неуверенности в основном определении философии» [3, с. 254].

В теоретической деятельности субъект зависит от объекта познания, но обладает относительной автономией, иначе его нельзя считать свободным и в практической деятельности. Он должен обладать относительной самостоятельностью, способностью производить идеи. Иная позиция у Вл. Соловьева. Он проводит аналогию между умственным и эмпирическим созерцанием (мистической интуицией): «Если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ

или вещей, то также и ...умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, трансцендентных» [24, с. 207]. Получается, что субъект познания не обладает свободой, и познавательная деятельность не является творческой деятельностью. Почему человек, созданный по образу и подобию Божьему, не является активным субъектом, а всего лишь пассивным восприимчивым идеальных сущностей? Ответ заключается в основной предпосылке: в отличии теософии от философии.

В философии субъект опирается на мышление, а в теософии – на мистическую интуицию: «...Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз» [24, с. 207]. Кроме «вдохновения», согласно классической парадигме, нужен личный опыт приобщения к контексту всей истории философии, который нагружает сознание материалом, необходимым для дальнейшей творческой деятельности. Вл. Соловьев полагает, что идеи субъект получает извне: «...Ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также и не могут быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего): и те, и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание идей» [24, с. 207–208].

Действительно, тот источник, из которого черпали свои идеи первые философы, они называли Логосом. «Не мне, но Логосу внимая, – утверждал Гераклит, – следует сказать ...». «Божественный глагол» (А.С. Пушкин) питает не только поэтическую, но и всякую творческую деятельность. Поскольку познающий субъект не является абсолютом, постольку решение данной проблемы может быть только диалектическим. Человек и творит идеи сам, и воспринимает их извне.

5. Логика философии и теософии

Логика, – пишет В. Соловьев, – есть «самая общая и отвлеченная часть ее (системы – Ю. П.), ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской

системы – метафизике и этике» [24, с. 229]. Нечто схожее имеется и у Гегеля. Логика, по его мысли – самая абстрактная часть его системы, которая конкретизируется в философии природы и философии духа: «Трудность философского познания духа, – пишет он во «Введении» к «Философии духа», – состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которую идея достигает в своем собственном осуществлении» [14, с. 6]. И далее высказывается кредо, роднящее обоих мыслителей, претендующих на познание Бога в Его вечной сущности. Итак, Гегель продолжает: «...Побуждающий к самопознанию Бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа. ...Только христианство посредством учения о воплощении Бога в человеке и о присутствии святого духа в верующей общине предоставило человеческому сознанию совершенно свободное отношение к бесконечному и тем самым сделало возможным познающее познание духа в его абсолютной бесконечности» (Гегель, [14, с. 7].

Подчиняясь объективному процессу исследования, законам диалектики, независимо от своего намерения Вл. Соловьев то отрицает, то утверждает самодостоверность мышления: «Итак, мы имеем двоякую достоверность, ... субъективную достоверность непосредственного сознания в его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме. ...В логическом образе мысли ...содержатся неперменные признаки объективности, всеобщности, необходимости». То есть, «форма разума безусловна» [23, с. 817]. И, тем не менее, он выражает свое принципиальное несогласие с Гегелем: «...Известное изначала понятие истины есть общее, неопределившееся или неразвитое понятие (только *an sich*), а та самая истина, которая ищется, есть то же понятие, диалектически развитое в полноту своих определений (*an und fur sich*)...По диалектической методе самого Гегеля понятие истины, развившись до полноты своих определений, должно перейти в свое другое, то есть полная истина не может вместиться в сферу понятия вообще (хотя бы в самом широком, гегелианском смысле)» [23, с. 817–818]. Следовательно, получается, что природа и дух (объективный или мировой дух) находятся вне понятия. Но такое понятие – не понятие разума, не конкретное понятие, являющееся объективным законом

бытия (как популярно разъяснил Ф. Энгельс, «диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления» [17, с. 145], а понятие рассудка, абстрагируемое от чувственных представлений. Если, как отмечает В. Соловьев, «форма разума безусловна», то понятие не переходит (поскольку ему некуда переходить), а проявляет свои более частные определения в сфере природы (философия природы) и духа (философия духа). Как на материале всей предшествующей философии Гегель построил Логiku, так же, основываясь на ее категориях и научных достижениях своего времени, которыми он владел в совершенстве, он развил прикладную философию.

Теософия, поскольку она опирается не на понятия, а на представления, полученные в экстагическом состоянии, не нуждается в переходе от всеобщего (Логика) к частному. «...Истинная философия, – пишет Вл. Соловьев, – начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины» [23, с. 822]. «Сверхличное вдохновение» сопровождает всякую творческую деятельность. Это общая позиция и последователей Вл. Соловьева (Н. Лосский, С. Франк, И. Ильин и др.) и Гегеля. Большое значение у Гегеля имеет то обстоятельство, что субъект своими собственными усилиями возвышается над рассудочным знанием до разумного (по Гегелю, мистического) понимания. Это отмечали и Платон, и Плотин. Платон в своем седьмом письме писал, что философская истина не выразима в словах: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»¹². Большой вклад в понимание человеческого духа внес Плотин. Подчеркивая отличие мистики Плотина от христианской, Гегель отмечает, что «платоновский энтузиазм и есть воспарение в сферу движения мысли. ...Наше понятие об абсолютной сущности и есть сама сущность, ... Но этой сущностью Бог ...не исчерпывается» [11, с. 41]. Кроме этого, нужна вера. В «Феноменологии духа» Гегель подчеркивает: «Религия есть завершение духа, в которое ... сознание, самосознание, разум и дух

¹² Платон. 7-е письмо //Платон. Соч. в 4-х т. Т. 3. Ч. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 581–588. С. 583.

... возвращаются и вернулись как в свою основу ...» [10, с. 365]. Вот из этого «целостного» отношения к Истине и исходит русская религиозная философия.

Отмечая «великое достоинство гегельянства», которое диалектически сняло догматизм и критицизм, преодолело внешние перегородки между философским мышлением и его предметом, Вл. Соловьев упрекает его за то, что у него «процесс постижения истины и есть сама истина», что вместо восхождения к абсолюту осуществляется возврат к «эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению – как становящийся разум истины. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте» [23, с. 828]. Конечно, развитие абсолюта противоречит его понятию. На самом деле под развитием Гегель имел в виду процесс осознания человеком божественного закона, как в познании, так и в религиозной жизни. Но что касается возврата к «эмпирической действительности», то это говорит об отсутствии «панлогизма» и, во-вторых, о том, что Логика нацелена на познание объективной реальности, что Гегель продемонстрировал в Энциклопедии и ее Приложениях (философия истории, права и пр.).

У Гегеля есть один момент, который трудно согласовать с религиозным умонастроением. Это то, что возможно познание Божественной сущности. Поскольку мы познаем нашу способность познания, постольку мы познаем и ее причину, в данном случае – сущность Бога. Гегель, заигрался с понятиями и опорочил свой метод. Соловьев, тем не менее, очень многое у него заимствовал. Например, богопознание, богочеловечество и пр. Тогда как западная философия пошла по «эмпирическому» пути представлений и «интеллектуальной романистики» (Т. Манн).

«... Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Второз.6:5). Гегель часто ссылается на эту заповедь для обоснования претензий разума на познание Бога. Он также говорит, что его понимание разума тождественно тому, как его понимали Отцы Церкви. Разум человеческий и есть, по Гегелю, «вся сила» человеческого духа. Речь идет о «снятии» перегородок между сердцем и умом, между верой и разумом. К чему стремился и В. Соловьев. Однако в силу того, что он не следовал какой-либо традиции, а относился избира-

тельно, подгоняя философию, христианское богословие, учения гностиков и мистиков под «откровения» Софии, его теософия содержит массу противоречий.

6. Итоги теософских поисков

Е. Трубецкой в книге «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» обнаруживает у своего старшего друга противоречие между идеей Богочеловечества и метафизикой. Он также отмечает, что тезис Вл. С. Соловьева о предвечном существовании душ, приводит к отрицанию свободы человека. Анализ этой книги, проведенный Н. Бердяевым, выявляет хаотичность творческого пути выдающегося мыслителя, приведшего его, в конце концов, к «катастрофизму». Чтобы вкратце представить метания В. Соловьева приведем две цитаты из статьи Н. Бердяева: «Трубецкой хочет очистить христианское сознание Соловьева от всякой гностической мистики и приблизить его к ортодоксальному теизму. И свои критические удары он направляет на учение Соловьева о Софии, в которой видит полное торжество пантеистической гностики» [4, с. 530–531]. И наконец, об итоге всей жизни: «Как понимать то катастрофическое мироощущение, к которому приходит Трубецкой вслед за Вл. Соловьевым последнего периода? Катастрофизм есть конец старому славянофильскому благополучию и благодушию, от которых не был свободен и Вл. Соловьев, конец всем утопическим иллюзиям, иллюзиям теократическим и общественным» [4, с. 540].

И все же не напрасно вел мучительные поиски выхода из духовного кризиса европейской культуры родоначальник серебряного века. Как подчеркивает М. Беккер в диссертации «Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьева», метафизика, как и все другие философские направления, выводятся В. Соловьевым из нравственности. Современные исследователи, отмечает он, исходят не из оригинальности и систематичности философии В. Соловьева, а рассматривают ее изначально, включенной в русскую традицию, с «особенностями русской жизни и русской истории». В результате М. Беккер делает вывод, что Соловьева следует рассматривать «как философа, создавшего нравственную систематическую философию. А такая система не возникает, если игнорируется предыдущая

история этики. На самом деле, можно утверждать, что достижение Соловьева состоит в создании нравственной философии, которая отличается самостоятельным подходом и укоренением в философскую традицию Нового времени». Подводя итоги анализу различных исследовательских подходов, как в немецкой, так и русской литературе, М. Беккер утверждает: «Соловьев стремился вообще решить одну из самых основных проблем философии Нового времени в своей нравственной философии. Этой проблемой является отношение субъекта к объекту, или, иными словами, определение субъективности человека в связи с предметом человеческого действия. ... Таким образом, главные вопросы философии сводятся к следующим: что такое человек и кем он, на самом деле, может быть только как человек, но при этом излишне спрашивать: что он может познать, и как он должен действовать» [2]. В Заключении своей диссертации М. Беккер пишет: «Что касается этого самобытного мировоззрения, то оно в чем-то связано с определением русского народа, с православной религией, с историей философии, с достижениями естествознания, с личным характером Владимира Соловьева и многими другими факторами и обстоятельствами, но невозможно определить единство этого мировоззрения, ... На самом деле, у Соловьева проявляется какая-то предельность в отношении к прошедшему мышлению и к будущему жизни, так что можно сказать, что Соловьев - мыслитель 19 века, и, может быть, только мыслитель русского 19 века».

Неясность понимания предмета философии, которую отмечал М. Беккер, очевидна, поскольку при создании свободной теософии, которую В. Соловьев называет философией, он не опирается на традицию, а постулирует, как это принято в науке. «Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания» [24, с. 178]. Постулат, что свободная теософия есть цельное знание, еще нужно доказать: «В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне, прежде всего, должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием» [24, с. 179]. За содержанием термина «цельное знание» скрывается, рассмотренная выше, образная

смесь различных представлений (научных, религиозных, философских, гностических и пр.).

Оправданием того, что можно отказаться от традиции, служит ссылка на утвердившееся мнение, которое многие русские мыслители опровергали (Киреевский, Юркевич, Чичерин), что нет единой философии: «Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах» [24, с. 179]. Наблюдается также непонимание отношения теоретической и практической частей системы, которые у теософа приобретают наименование различных философий: «Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни» [24, с. 179].

Итак, теоретическая философия, в конце концов, вырождается в Логике Гегеля: «Другими словами, все происходит из ничего или все, в сущности, есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого, акт без действующего и без предмета действия» [24, с. 189]. Не понимать вырождение философии, как пишет В. Соловьев в Примечании, могут только «умственно умершие догматики гегельянства». Теософ выступает, вследствие таких заявлений, не только против западной традиции, но и той, которую положил он сам. Как показали А.Ф. Лосев, П.П. Блонский, Г.В. Флоровский и многие другие, немецкая философия, которую так уничижает В. Соловьев, является развитием античной мысли, получившей свое завершение в учении Плотина. И он сам признает, что предшествующая философия «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества...» [22, с. 125]. Таким образом, эти слова можно отнести и к гегелевской философии, как это делали другие русские мыслители и В. Соловьев в Чтениях о Богочеловечестве.

Объяснение нигилистического отношения к «рационализму» скрывается (кроме отмеченного выше художественно-мистического типа мышления) в пантеистическом прельщении, обожествлении природы: «Итак, содержание всего суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее» [25, с. 81].

В последний период творчества у мыслителя наступил некоторый перелом, и он понял различие между наукой и философией: «...Существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения ...» [23, с. 762].

В заключение сошлемся на крупного специалиста по русской философии Никоненко Виталия Сергеевича (1942–2013). Подводя итог рассмотрению философии Соловьева, он отмечает, что «замысел нового понимания философии или, как говорит сам Соловьев, третий тип философии» оказался неосуществленным: «Однако реализация даже в философском мышлении данного замысла не всегда была успешной, разрешение противоречий нередко декларировалась» [20, с. 39].

Неудача философа была предопределена его мистическим и художественным талантом. Ведь реальную жизнь, в его понимании, может изобразить только искусство. Если провести его точку зрения последовательно, то и наука абстрагируется от действительности. А тем более мистический экстаз, или, как его определяет В. С. Никоненко, «умозрительное созерцание»: «Гносеологически обосновать необходимость содержания умозрительного созерцания оказывается невозможно, оно слишком субъективно и неопределенно» [20, с. 36]. Таким образом, теософия, которую разрабатывал В. Соловьев, предназначена только для мистически ориентированных индивидов: «Признание вдохновения как источника философского знания значительно ограничивает возможность данного интеллектуального развития сознания» [20, с. 37]. Мистический метод познания устраняет самосознание, поскольку происходит непосредственное восприятие сущего, которое выше бытия: «... Мы познаем истинно-сущее во всем, что познаем; но мы не могли бы различить его от этого частного познаваемого, от этой его явленности, если бы оно не было дано нам еще как-нибудь иначе, само по себе... Будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих... Возвышаясь над всем бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею» [24, с. 221–222].

Заключение

Борьба Соловьева с рационализмом («панлогизмом») поучительна в том смысле, что исследование его творчества приводит к осознанию значения классической философии, созданной ею метафизики, опровергая которую он пришел к «катастрофизму», наподобие того, как постклассическая философия – к «абсурду». Полученный отрицательный результат доказывает истинность того, что отрицалось, т.е. классической метафизики. Парадоксальность ситуации еще и в том, что борьба за целостность, всеединство, провозглашаемая им, обернулась тем, что он их утратил. Причина в том, что Вл. Соловьев опирался на свои уникальные способности, а «шеллинго-гегельянская» философия – на всю предшествующую традицию. Объяснением возникших противоречий может служить, во-первых, то, что классическая философия не выразила «ясно и отчетливо», что в познании участвуют все духовные способности человека в их единстве – воля, разум, интуиция и вера. Во-вторых, она не провела границу, намеченную Кантом, между метафизикой и прикладными частями философии. Вследствие чего В. Соловьев не смог установить различие между метафизикой и теософией, которая как раз и претендовала на единство (целостность) всех духовных способностей, в том числе и веры. То, что вера является неотъемлемой составляющей сознания любого разумного существа, следует из высказываний выдающихся мыслителей: истину знает только Бог (Сократ); сущность непознаваема (Эйнштейн); единственное, что мы знаем – это то, что мы существуем и мыслим (Августин). Отсутствие понимания сути человеческого духа приводит к тому, что под верой чаще всего понимается только религиозная вера. В наше время такая позиция устарела. Таким образом, великой заслугой Вл. Соловьева является поставленная им задача осознания целостности человеческого духа.

Литература

1. Беккер Магтисас. Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьева: автореферат дис. ... кандидата философских наук. СПб, 2002. – 125 с. // <http://cheloveknauka.com/nachala-nravstvennoy-filosofii-v-opravdanii-dobra-vladimira-solovieva> (3.04.2007).

2. Беккер Маттиас. Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьёва: диссертация ... кандидата философских наук: Санкт-Петербург, 2002. 125 с. // <http://www.dslib.net/etika/nachala-nravstvennoj-filosofii-v-opravdanii-dobra-vladimira-soloveva.html> (3.04.2007)

3. Беккер Маттиас. «Я» у Соловьёва и Декарта. Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва. Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003. Серия “Symposium”, выпуск 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. С. 249–257.

4. Бердяев Н. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьёва») // Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989. – 714 с.

5. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.

6. Гайденок П.П. Человек и человечество в изучении В.С. Соловьёва // В. Ф., 1994, № 6. С. 47 – 54.

7. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. – 480с. С. 57–480.

8. Гегель Г. В.Ф. Наука логики. СПб, 1997. – 800 с.

9. Гегель Г.В.Ф. Письма 1793–1831. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1971. – 630 с.

10. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IY. М.: Изд-во социально-политической литературы, 1959. – 488 с.

11. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XI. М., «Соцэкгиз», 1936. – 560 с.

12. Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1976. – 532 с.

13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1975. – 452 с.

14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977. – 471с.

15. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.

16. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. – 617 с.

17. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание 2. Том 20. Москва: Политиздат, 1961. – 531 с.

18. Микешина Л.А. Витгенштейн: проблема веры и достоверности в познании. // *Философские идеи Людвига Витгенштейна*. – М., 1996. С. 54–67. С. 57–58.

19. Мочульский К. «Гоголь, Соловьев, Достоевский», Москва, Изд. «Республика», 1995. – 606 с. // <http://www.rodon.org/mkv/vsjiu.htm> (27.06.2007).

20. Никоненко В.С. Понятие философии в системе В. С. Соловьева // *Вече. Альманах русской философии и культуры*. Вып. 16. СПб., 2004. С. 22–39. С. 39.

21. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. – СПб, 2008. – 304 с. Гл. X. Паралогизмы абсолютного идеализма.

22. Соловьев В. Лекция “Исторические дела философии” // *Вопросы философии*, 1988, № 8. С. 118–125.

23. Соловьев В. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988 – 892 с.

24. Соловьев В. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988 – 822 с.

25. Соловьев Владимир. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б.Муратов. СПб.: «Худож. Лит.», 1994. – 528 с.

26. Страхов Н.Н. Воспоминания и отрывки – СПб., 1892 г. С. 148. Цит. по: Н.П. Ильин. Трагедия русской философии. Айрис-Пресс. М, 2008. – 608 с. // <http://www.hrono.info/proekty/metafizik/> (24.08.2005)

27. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до чёрных дыр. СПб.: Амфора, 2001. – 84 с.

28. Эйнштейн Альберт: человек на все времена, гранат календари и книги, корте Мадера, Калифорния, 1987. Цит по: Роберт Дилтс. СТРАТЕГИИ ГЕНИЕВ. Том 2. Альберт Эйнштейн. Перевод с английского Н.Е. Ивановой. Москва. Независимая фирма “Класс”, 1998. – 192 с. // <http://www.studfiles.ru/preview/4019986/page:3/> (19.05.2015).

29. Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в четырех томах. Т. 4. Изд. “Наука” – М., 1967. – 600 с.

30. Эйнштейн А. Физика и реальность. Изд. “Наука” М., 1965. – 360 с.

Подоксенов Александр Модестович
Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина
доктор философских наук,
профессор кафедры философии
Podoksenov Alexander Modestovich
Elets state university named after I.A. Bunin
doctor of philosophy, professor of the Chair of Philosophy
E-mail: podoksenov2006@rambler.ru
УДК – 81.01/.09;008

**МИХАИЛ ПРИШВИН И МАКСИМ ГОРЬКИЙ:
О НЕИЗВЕСТНЫХ СТРАНИЦАХ ИСТОРИИ
ОТНОШЕНИЙ ПИСАТЕЛЕЙ ***

(Часть 2. Продолжение)

* Работа выполнена при финансовой поддержке **РФФИ** и администрации Липецкой области, проект № 16-14-48002а/Ц «Ф.М. Достоевский и М.М. Пришвин: линии духовной преемственности»

Аннотация: Задача статьи состоит в преодолении стереотипов советского литературоведения касающихся отношений писателей. Традиционное мнение о почти полном их единомыслии рушится при прочтении опубликованного в постсоветское время пришвинского Дневника. Причиной мировоззренческих разногласий Пришвина с Горьким, многие годы бывшая тайной, является несовместимость их отношения к Октябрьской революции, учению марксизма о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, о культурной политике большевизма.

Ключевые слова: культура, религия, мировоззрение, марксизм, революция, большевизм.

**MIKHAIL PRISHVIN AND MAXIM GORKY:
ON THE UNKNOWN PAGES OF THE WRITERS' RELATIONS
HISTORY**

Abstract: The purpose of the article is to surmount stereotypes of the Soviet literary criticism concerning the writers' relations. The traditional opinion about their almost complete like-mindedness is ru-

ined after reading Prishvin's Diary which was published in post-Soviet time. The cause of world-outlook differences of opinion between Prishvin and Gorky, which remained secret for many years, is incompatibility of their relation to the October revolution, to the Marxist doctrine of the class struggle and dictatorship of the proletariat, of Bolshevism cultural policy.

Keywords: culture, religion, world outlook, Marxism, revolution, Bolshevism.

В начале 1930-х годов Горький как принципиальный сторонник революционного насилия, уже в первые послереволюционные годы поддержавший ленинский курс на борьбу с зажиточным крестьянством, также охотно согласился и со сталинской коллективизацией в год «великого перелома» экономических основ бытия крестьянской России. Ссылаясь на марксистскую теорию классовой борьбы, в ноябре 1930 года через главную партийную газету он публично призвал к уничтожению сопротивляющихся коллективизации крестьян. Если крестьянин-частник не понимает, писал Горький в «Правде», что отведенные ему историей сроки закончились, то «это дает нам право считать себя все еще в состоянии гражданской войны. Отсюда следует естественный вывод: если враг не сдается, – его истребляют» [3, с. 228]. И для оправдания сталинского террора эти чеканные слова «буревестника революции» советская пропаганда тиражировала самым широчайшим образом как прямое руководство к насилию над крестьянством. Безусловно, здесь было глубочайшее идейное заблуждение большевизма, вознамерившегося во имя неких коммунистических химер уничтожить крестьянство – становой хребет исторического бытия русского народа, его культуры и нравственности.

Служение революционно-социалистическому движению и политическая тенденциозность принесла творчеству Горького небывалую популярность еще в царское время, а после захвата большевиками власти он оказался не только на вершине государственной славы, но и официально наречен основоположником новой литературы – литературы социалистического реализма. Так в одном из самых распространенных школьных учебников по советской литературе из 430 страниц творчеству Горькому отводилось почти треть текста, на том основании, что «Горький первый – и с

огромной художественной силой – осуществил художественные принципы советской литературы, явился основоположником социалистического реализма» [26]. Советские литературоведы наперебой провозглашали, что метод социалистического реализма «окончательно определился» и в наиболее полном виде «дан» в творчестве Максима Горького [2, с. 3], что искусство Горького «является той вершиной, с высоты которой необходимо рассматривать как прошлое, так и настоящее и будущее нашей литературы» [1, с. 154].

Однако, как это было и будет всегда, искусство обмануть не удалось: идеологизация творчества неизбежно понижала его главное качество – художественность. Размышляя о социальной роли искусства, Пришвин пытается выявить закономерность связи между эстетическими особенностями творчества и литературной политикой советского государства: «Искусство приближает предмет, роднит все, и людей между собой одной земли и разных земель. <...> В наше время упрямые попытки превратить искусство в публицистику (“художественная публицистика”) исходят из той же потребности создать родство между широкими массами. Сестры: Публицистика, Информация, Агитация, Пропаганда» [12, с. 42–43].

Пришвин прямо и недвусмысленно ставит вопрос о политизации художественного творчества, которую начал насаждать большевизм сразу же после Октябрьского переворота. При этом он подчеркивает, что влияние на литераторов власть предпочитает осуществлять прежде всего через организационную и финансовую поддержку тех общественных объединений писателей¹, которые открыто заявляют о своей приверженности идеологии и политике правящей партии. В этих политизированных писательских объединениях, провозгласивших себя единственными выразителями эстетических идеалов рабочего класса, господствовала вульгарно-социологическая теория обусловленности творчества экономическим положением и сословной принадлежностью художника, а сам процесс строительства культуры нового мира рассматривался как узко-классовое, пролетарское движение, которым Советская власть должна управлять через государствен-

¹ Среди творческих объединений главенствовала Российская ассоциация пролетарских писателей (РАПП), отличавшаяся фанатизмом внедрения марксистской идеологии классовой борьбы в художественное творчество.

ные надзорно-политические учреждения. «Политик, увидев коня искусства, думает только о том, как бы запрячь его в телегу с его политическим грузом», – справедливо писал Пришвин об особенности отношения большевизма к деятелям искусства. [21, с. 383].

С присущим приверженцам марксизма утилитаризмом мышления Горький считал, что писательским трудом можно управлять так же, как и любым другим видом труда, все дело заключается лишь в правильных идейных установках и должной организации творческого процесса. «Горький как будто смущен фактом своего дарования: удалось написать, и потом вся жизнь на объяснение в мудрости по теме “как это мне удалось”, объяснение же для ближнего: раз это мне удалось, то если объяснить, и все могут сделаться писателями», – писал Пришвин о мнении «буревестника революции», что марксистская идеология художника сама собой автоматически предопределяет качество его творчества [19, с. 278]. Как пролетарский писатель Горький был действительно убежден, что сочинение повестей, рассказов или пьес – это такое же напряженное и кропотливое производство, на котором ежедневно трудятся миллионы советских рабочих самых разных специальностей, и при социализме профессия художника слова должна стать доступной самому широкому кругу лиц. В стране победившего пролетариата работу поэтов и прозаиков лишь по старой буржуазной традиции именуют «туманным и глуповатым словом – “творчество”». Я думаю, что это – вредное словечко, ибо оно создает между литератором и читателем некое – как будто – существенное различие: читатель изумительно работает, а писатель занимается какой-то особенной сверхработой – “творит”. Иногда кажется, что словцо это влияет гипнотически и что есть опасность выделения литераторов из всесоюзной армии строителей нового мира в особую аристократическую группу “жрецов” или – проще говоря – попов искусства» [6, с. 392]. По мысли Горького, в отличие от прежней интеллигенции – «няньки капиталистов», которая «в большинстве своем занималась тем, что усердно штопала... испачканное кровью трудового народа философское и церковное облачение буржуазии» [4, с. 248], трудящиеся страны Советов создадут свою социалистическую интеллигенцию, которая коллективными усилиями сформирует культуру рабочего класса, в которой «литература пролетариата – одно из проявлений его жизнедеятельности, его стремления к самовоспитанию на основе той

политико-революционной идеологии, которая создана научным социализмом Маркса – Ленина» [5, с. 335].

Примечательно, что Горький не только пропагандировал, но и сам стремился показать конкретный пример создания нового «пролетарского искусства», в основе которого лежит самая передовая идеология – марксистско-ленинская теория строительства социализма. Однако политическая ангажированность неминуемо вступала в прямое противоречие с коренными задачами искусства и вместо художественной правды на первый план в горьковском творчестве выходила очередная агитка тех идей, которыми он был увлечен в данное время. Если в дореволюционную эпоху, понимая социализм как новую религию, в повести «Мать» (1906) Горький пропагандировал богостроительство, уподобляя своих героев евангельским святым и изображая рабочее движение как путь к новой вере, то после победы Октября, преодолев временные разногласия с пришедшими к власти Лениным и Троцким, «буревестник революции» идейно и художественно стал агитировать за государственную политику большевизма.

Следует отметить, что современникам прямо-таки в глаза бросалось политическое прислужничество писателя: «Голос Горького, восхваляющий власть, очень неприятен... кому он хвалит ее, кому втирает очки “достижениями”? – писал в Дневнике Пришвин. – С кем говорит он, когда ссылается на перемену всего нравственного мира с переменой “экономики”? Давно ли в личной беседе он ратовал за критику против “самокритики” и обещал даже критическую газету? А вот прошло четыре месяца, и он уже забыл критику и восхваляет “самокритику”» [14, с. 277]. Более того, Горький как штатный политпропагандист начал настоятельно призывать всех писателей руководствоваться классовой идеологией большевизма, что, по его мнению, обеспечит творческий успех каждому художнику. «Вспомнился Горький, предлагавший Шаляпину соединить свое искусство с современной политикой социализма и тем обеспечить влияние своего искусства на более долгое время», – писал по этому поводу Пришвин. [20, с. 428]. И эта позиция переноса политики в сферу искусства была для него совершенно неприемлема: «Требовать от художника политической деятельности и, наоборот, от политика – искусства все равно что устроить искусственно завод кишок» [16, с. 58].

Очевидным для Пришвина было то, что решающим мотивом сотрудничества с большевизмом выступали соображения Горького как о личном благополучии, так и о славе, что именно здесь скрывались «причины его “второго пришествия”». Эмигранты, наверно, затравили его (см. письма). Отсюда утверждение себя в СССР и “дифирамб” большевикам. И в ответ на его дифирамб – ему дифирамб» [13, с. 527]. Развивая мысль о мещанстве Горького, вставшего на путь служения большевизму, Пришвин сопоставляет его жизнь с жизнью Гете, который был почти «50 лет прихлебателем у князька». Однако здесь есть принципиальное различие: «Веймар помог Гете написать “Фауста”, и в этом случае “мещанство” превращается в “землю” или “мать”. А у Горького наоборот: Горький за валютку, с возможностью жить в доме принца в Италии отдает своего “Фауста”» [16, с. 90–91]. Таким образом, история повторилась: как библейский Исав в свое время продал свое первородство, так по аналогии с библейским сценарием поступил и Горький, за личное благополучие отдав свою творческую свободу. «Горький писал о соколе, а сам приземлился и мало того! отдал первенство за похлебку. Не только все написанное, а и жизнь его и даже, что всего обиднее, самая смерть его (мнимое отравление) пошли на потребу текущей политики – ужасающее несчастье!» [18, с. 585].

Именно прижизненная слава и надежда на возможность повлиять на развитие советской литературы, считал Пришвин, более всего и соблазнили Горького на сотрудничество со Сталиным. Но хотя пролетарский писатель усвоил покровительственную улыбку вождей («Ленин и Сталин так улыбаются») и наряду с рапповским генсеком Л. Авербахом стал одним из «бонапартов от литературы» [16, с. 226], тем не менее никакой самостоятельной общественной роли и творческой свободы он не получил. Все дело в том, пишет Пришвин об иллюзорности надежд Горького получить возможность влиять на литературную политику власти, что советская «литература похожа на бумажку, привязанную детьми к хвосту кота: государственный наш кот бежит, на хвосте у него бумажка болтается – эта бумажка, в которой восхваляются подвиги кота, и есть наша литература» [15, с. 379].

Сам же Пришвин всячески старался держаться в стороне от политики и в одном из писем Горькому весной 1927 года свою точку зрения объяснил так: «Я не бываю в Москве, не читаю литературную полемику, не занимаюсь политикой совершенно,

считая, что революция должна меня (художника) освободить от политики... Я твердо стою на этой точке и, благодаря этому, пишу действительно лучше, чем писал до революции. <...> Боже мой! В свое время я бы на куски разорвал того человека, кто заявил бы свое право художника превыше обязанностей гражданина. И я был прав тогда, и я прав теперь» [7, с. 349]. Безусловно, эта жизненная позиция Пришвина принципиально расходилась с идейной установкой «буревестника революции», открыто поставившего свой талант на службу большевизму. «Истинное искусство служит общему делу совершенно свободно и без всяких намеков на “заказ” со стороны политики», писал в 1951 году Пришвин, поэтому «Горький был у меня всегда как художник под сомнением, и что он знал свою вину перед искусством и как-то хитрил». [22, с. 428].

Политическая ангажированность, неизбежно приносявшая губительные для искусства агитацию и пропаганду, стала конечной причиной творческих неудач Горького, который, заключает Пришвин, необоснованно вышел «за пределы своего дарования и хочет дать философию, науку и этику. Этим кончали все крупные русские писатели: претензия на учительство – это склероз великого искусства. Учительство является как нечто внешнее сравнительно с искусством, и в этом его соблазн, влекущий падение художника» [13, с. 511]. Более того, не только Горький, но даже и такие великие классики русской литературы, как «Гоголь и Толстой... перестают творить, когда проповедают, и проповедь их несовершенна» [9, с. 73].

Так сбылось пророчество Розанова, высказанное еще 1911 году: «Рок Горького – что он попал *в славу, в верхнее положение*. Между тем по натуре это – боец. <...> И руки повисли. Боец умер вне боя. Я ему писал об этом, но он до странности не понял ничего в этой мысли» [25, с. 70–71]. Действительно, Розанов искренно предупреждал Горького, что идейное соглашательство, а тем более прислужничество какой-либо политической партии пагубно для художественного таланта: «Осторожно скажу так: Ваша натура – боевая; положение (с детства) – в протест; и пока Вы были “протестующий” – “натура” и говорила золотые слова. Что же случилось потом, далее <...> Вас подняла “с.-д.” – и понесла на плечах. Она создала Вам триумф: и, когда вместо “клоповника” Вы очутились “в меду”, естественно иссякла сила Вашего голоса» [24, с. 518]. Так и вышло в конечном счете: пойдя на идейную

делку с большевизмом, пролетарский писатель сам стал жертвой политики, потому и оказалось, что «слава Горького пуста, и только досадно за человека: ведь он мог бы человеком быть, а не чучелом» [16, с. 235], – почти через двадцать лет, как бы продолжая розановскую мысль, заключает Пришвин.

Действительно, еще задолго до своей смерти Горький был «взят» государством, которое превратило его в икону советской литературы и путем непомерных восхвалений сделало «своим», чтобы таким образом обезличить и обезвредить: «Вот Горький на этом и попался, он, вероятно, и до сих пор все думает “перехитрить” и вырваться писателем из государственной клетки», – отмечал Пришвин в 1932 году [16, с. 224]. Но, конечно же, перехитрить сталинский бюрократический аппарат, столь искушенный в политических интригах, не удалось. Став «иконой», Горький был буквально погребен под «монбланами» и «эверестами» славы: ему устраивали совершенно фантастические юбилеи, его именем называли города и села, улицы и пароходы, парки и библиотеки. В ответ же требовалось всего лишь благодарное послушание. И Горький полностью принял предложенные «правила игры»: безудержно восхвалял мудрость Сталина и партии, защищал их от критики иностранцев, пропагандировал казенный оптимизм и как писатель всячески старался художественно оправдать идеологию советского государства.

По поводу отмечаемого в 1928 году горьковского 60-летия Пришвин писал, что даже «Юлия Цезаря так не встречали, как Горького», но «юбилей его сделан не обществом, не рабочими, крестьянами, писателями и почитателями, а правительством, совершенно так же, как делаются все советские праздники. Правительство может сказать сегодня: “целуйте Горького!” – и все будут целовать, завтра скажет: “плюйте на Горького!” – и все будут плевать. Мы видим это на книгах, угодная правительству книга идет молниеносно, хотя и совершенно бездарная, а негодная лежит или не печатается. В стране достигнуто относительно всякого рода торжеств, реклам, с чем близко соприкасается и литература, идеальное послушание машины» [14, с. 59].

Как и многих современников, Пришвина возмущала нравственная ложность положения пролетарского писателя во время страшного голода миллионов людей в начале 1930-х годов: «Когда все покончено с русской правдой и совестью, когда по

градам ходят в лохмотьях, а по весям в редком колхозном доме даже в праздник увидишь кусочек сахара, когда маленькие дети там, у земли, никогда не видят ни баранки, ни сладкого, наш отец, обедаясь итальянским вареньем, на глазах всех устраивает себе очередной юбилей» [16, с. 200]. И далее следует обобщающее заключение о той скрытой горьковской сути, над которой Пришвин задумался много лет назад, еще летом 1915 года, принимаясь за «повесть из эпохи кающейся интеллигенции (тема: Искушение)» и ставя перед собой задачу «раскусить Горького: что, если за Серафимом скрывается мелкое непобежденное самолюбие» [9, с. 181], то есть понять истинные мотивы его общественной деятельности как литератора и политика, открыто вставшего на сторону революционно-социалистического движения. И пришвинский вывод оказался весьма нелицеприятным: «буревестник революции» и апологет босаячества – это «хитрый самозванец русской культуры. <...> Постепенно Горький как бы сбрасывает с себя гуманитарно-босаяцкие одеяния, орех раскрывается, является самое ядро. <...> Горький начинал с “ширпотреба” и при жизни своей высосал свою славу из последнего октябренька даже: ему же честь – честь... Что же останется? Литературно – третьестепенный писатель, ничтожный публицист и такой же ничтожный оратор» [16, с. 200].

Безрассудное служение марксистской идее, провозгласившей, что изменить мир к лучшему можно лишь путем диктатуры пролетариата, привело Горького к нравственному и эстетическому тупику: ложная мировоззренческая идея обессилила, бесспорно, имевшийся художественный талант. Поэтому даже его несомненные личные достоинства (известная всем отзывчивость, желание помочь начинающим литераторам и привычка возиться с каждым даровитым автором) обесценились главным – социальной ролью апологета, участника и пропагандиста бесчеловечного политического режима, каким оказался революционный большевизм. По своей общественной роли «Горький был именно роботом пропаганды <...> мне же самому в личной беседе в Кремле по поводу чествования Чехова М.И. Калинин сказал: – А Горький вовсе не был так талантлив, как Чехов, как вообще об этом говорят: он был “публицистом”», – свидетельствует Пришвин, говоря об отношении к Горькому во властных верхах государства. [19, с. 270].

Безусловно, всякий великий писатель в своем творчестве должен выражать прежде всего коренные интересы народа. Но «если

подсчитать все, что сделал Горький, с точки зрения народной совести, герой он и мученик или же самозванец, получивший себе соответственный конец?» – ставит принципиальный вопрос Пришвин [18, с. 417]. И отвечает: по большому «гамбургскому»² счету «буревестник революции» с самого начала перепутал добро со злом, а Христа с Антихристом и в результате получилось, что «Горький в советское время поцеловал боженку в хвостик» [18, с. 417].

Нужно сказать, что образное выражение «поклониться нечистой силе» по отношению к Горькому применяется здесь отнюдь не случайно. Ведь еще в статье, вышедшей в самый памятный для всего XX века день – 7 ноября 1917 года (по старому стилю), Пришвин использует этот библейский сюжет как прием для отсчета времени воцарения нечистой силы: «Большевики поцеловали – и вот уже двенадцатый день на троне сидит Аваддон» [23, с. 111]. Да и само название этой статьи («Поцелуйте боженку под хвостик!») – прямое свидетельство мировоззренческой оценки революции, в которой писатель обнаруживает подмену, намного более значимую, чем смещение даты государственного переворота с 25 октября на 7 ноября. Дьявольское искажение сторонниками большевизма смысла провозглашенных еще Французской революцией идеалов «Свободы, Равенства и Братства» Пришвин раскрывает, аллегорически используя анекдот о верующей старушке, молящейся с внучкой перед иконой, на которой, кроме прочего, изображен также и черт. «Старушке-то хорошо, – говорится в анекдоте, – она высокая, ей можно поцеловать Божию Матушку, а маленькой девочке не достать, перед ее губами только черное существо с рогами и хвостом. Старушке древней девочку не поднять, и вот как она выходит из затруднения:

– Ничего, деточка, ничего, поцелуй Боженку под хвостик» [23, с. 110].

Вот и сторонники партии Ленина, очутившись у святого престола государственной власти, заключает автор статьи, оказались не в силах духовно возвыситься до понимания народных святынь православной веры: «Они, большевики-то, и тянутся приложиться к ручке Божьей Матушки, но где им достать, маленьким большевикам, великой, уму непонятной святыни», поэтому

² В дореволюционное время в среде цирковых борцов европейских стран существовала традиция раз в год собираться в Гамбурге, чтобы без какого-либо «трюкачества» выявить настоящего победителя-силача.

приспешники революционеров, осуществляя онтологическую подмену света и тьмы, поклоняются своему мохнатому «боженьке», целуют его «под хвостик» и тем самым подменяют Христа «черным существом с рогами и хвостом» [23, с. 111]. Так, по воле Провидения Пришвин, назвав большевизм «поцелуем боженки под хвостик», поставил символическую печать и на день 7 ноября 1917 года, и на событие, его ознаменовавшее, и на пропагандистов революционной идеи.

Разумеется, Пришвин понимал, что в своих действиях Горький не был до конца свободен, поскольку в условиях коммунистической цензуры и прямого террора власти против всех неблагонадежных о свободе литературного творчества говорить не приходилось, а тем более о свободе общественной деятельности. «Отбирают всюду дома. Одного попросили “подвинуть дом в сторону”». Заключение сидят, несмотря на все хлопоты Горького, – гласит пришвинская дневниковая запись о ситуации в стране в конце 1920-х годов. – Сам Горький пишет в “Известиях” сегодня “о наших достижениях”: призывает к героизации страны». Однако у Пришвина не возникает желания лишней раз упрекнуть «буревестника революции» в политической зашоренности взгляда на советскую действительность: «Засмеять Горького легко. Надо или согласиться с ним (пусть с поправками), или его спасительному плану противопоставить свой, конечно, с готовностью принять на себя все последствия. Горький барин, мы мужики. У барина слова без дела, у мужика дело без слов: не понимают друг друга» [14, с. 86].

Таким планом исправления советской действительности для Пришвина стало бескорыстное служение Родине и народу своим писательским словом. В отличие от Горького, абсолютной ценностью для Пришвина был каждый из людей, и о повседневной жизни «маленького человека» своего времени он постоянно говорит и в Дневнике, и в художественных, и в публицистических произведениях. «Как подумаешь иногда, усталый, каких маленьких людей собираюсь я описывать, – оторопь берет: зачем, кому это нужно, и бросишь, – отмечает он в 1922 году. – А потом соберешься <...> и думаешь: а вот нет же, не дам я тебе от нас исчезнуть. Живи, любимый человек, живи!» [11, с. 238]. Поэтому свое самоутверждение и спасение художник видит в служении всем людям, а не только лишь какому-то одному классу.

Так в пришвинском сознании складываются философско-эстетические принципы деятельности вне традиции «идейного», то есть вовлеченного в борьбу политических партий интеллигентского существования, которые станут основанием концепции «искусства как поведения» в условиях большевистского режима. В его мировоззренческом восприятии советской власти четко различаются два подхода: каким должен быть социализм «по идее» и как «на деле» социализм осуществляется в России. Отсюда постоянная двойственность мысли писателя при оценке действительности, постоянное сопоставление «как должно» с тем, «как есть». Отсюда и принципиальное расхождение пришвинских и горьковских представлений о путях развития социалистической культуры: если Пришвин был убежден, что в мире есть вечные и неизменные ценности, то Горький, напротив, считал, что духовные ценности культуры можно и нужно переделать в интересах захватившей власть партии. Очевидно, здесь-то и были конечные причины его трагедии как писателя и общественного деятеля: «Горький в том ошибался, что хотел вдвинуть литературу в “так надо”. Этим он много сделал для народного просвещения, но для искусства добра не принес» [17, с. 755].

Чувствуя в себе «полное отсутствие политических и дипломатических способностей», Пришвин осознает, что с Горьким ему не по пути: «Я могу быть полезным обществу только на расстоянии от него в углубленном раздумье» [14, с. 60]. В пришвинском понимании идеологизация художественного творчества так же обезличивает писателя, как и фетишизация машинного производства, когда работник превращается в придаток механизма, становясь стандартизированным винтиком-гаечкой производственного процесса. Именно об этом он пишет Горькому в мае 1931 года: «Дорогой Алексей Максимович! Читал Ваши громы и молнии (в “Известиях”) против загрязнения литературы и, как с фактом, согласен. Но, я думаю, это происходит от общего направления механизации и обезличивания, фетиширования машины (пуше капиталистического), слепой веры в число, будто бы непременно переходящее в качество не путем человеческого творчества, а просто накоплением единиц». И далее Пришвин пытается обратить внимание Горького на роковое для страны заблуждение общественного сознания – слепую и безрассудную веру в абсолютную правоту большевистской идеологии, служение которой

настолько сблизилось с фанатизмом религиозного сектантства, что от писателей начали уже всерьез требовать показа политического влияния партии на явления природы и «проводить генеральность линии в поступках зверей» [15, с. 378], что для каждого честного человека является делом просто невозможным.

Несомненно, Пришвин в полной мере ощущал свою принадлежность к великой русской литературе и обязанность не только сблечь, но и обеспечить преемственность духовной культуры, а если нужно, то уйти в катакомбы, чтобы выжить и сохранить последний очаг традиции: «Вокруг меня идут люди, бросившие все свое лучшее в общий костер, чтобы он горел для всех, и что мне говорить, если я свой огонек прикрыл ладошками и несу его и берегу его на то время, когда все сгорит, погаснет и надо будет зажечь на земле новый огонь. Как я могу уверить моих близких в жизненном строю, что не для себя лично я берегу свой огонь, а на то далекое время» [8, с. 536]. В этом-то и заключается принципиальное отличие пришвинской любви к России от горьковской: осозная тщетность попыток создать некую новую пролетарскую культуру, Пришвин видит свое дело в переходе от разрушительного революционного нигилизма к созиданию. По мере своих сил он старается спасти хоть какую-то часть уничтожаемой культуры. В своем родном городе Ельце организует городскую библиотеку и, добившись мандата отдела народного образования, спасает от разграбления книги из барских усадеб. Не оставляя писательский труд, хлопочет о создании городского архива и организует краеведческий музей, составляет план исследования берегов Быстрой Сосны и Дона, читает ряд лекций по краеведению для школьников и населения, пишет статьи и заметки в газетах. «Цель моих статей – указать такой путь, чтобы каждый, прочитав и обдумав написанное мной, мог бы немедленно приступить к делу изучения своего края. В основу дела я положил чувство прекрасного, настоящая красота есть пища души» [10, с. 273].

Предугадывая возможные упреки за свое участие в создании советской культуры, а значит и за сотрудничество с властью, писатель ставит перед обличителями, но прежде всего перед собой, вопрос: «Кто больше: учительница Платонова, которая не вошла в партию и, выдержав борьбу, осталась сама собой, или Надежда Ивановна, которая вошла в партию и своим гуманным влияни-

ем удержала ячейку коммунистов от глупостей?» [10, с. 238]. И в отличие от Горького, именно эта роль – роль всемерной гуманизации большевистского государства – стала главной жизненной позицией Пришвина и выражением сущности того творческого поведения, которое он отвел себе в советском обществе: не отрицать пришел он в этот мир, но утверждать и восстанавливать единство великой русской культуры. И сегодня вполне очевидным становится тот факт, что мы находимся не просто перед сменой представлений о творчестве писателя, но у истоков открытия подлинного Пришвина, в начале пути к осмыслению его личности и его места в русской литературе – и в целом – в культуре XX века.

Литература

1. *Белик А.* О некоторых ошибках в литературоведении // Октябрь. 1950. Кн. 2. С. 153–157.

2. *Бурсов Б.* «Мать» Горького и вопросы социалистического реализма. Л.: ГИХЛ, 1951. 165 с.

3. *Горький М.* Если враг не сдается – его уничтожают // Собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Статьи, речи, приветствия. 1929–1931. М.: ГИХЛ, 1953. С. 228–229.

4. *Горький М.* С кем вы, “мастера культуры”? Ответ американским корреспондентам // Собр. соч.: В 30 т. М.: ГИХЛ, 1953. Т. 26. Статьи, речи, приветствия (1931–1933). С. 248–269.

5. *Горький М.* О литературной технике // Собр. соч.: В 30 т. М., 1953. Т. 26. Статьи, речи, приветствия (1931–1933). С. 329–336.

6. *Горький М.* О прозе // Собр. соч.: В 30 т. М.: ГИХЛ, 1953. Т. 26. Статьи, речи, приветствия (1931–1933). С. 387–408.

7. *Письма М.М. Пришвина М. Горькому* // Литературное наследство. Т. 70. Горький и советские писатели. Неизданная переписка. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 319–362.

8. *Пришвин М.М.* Дневники. 1905–1954 // Собр. соч.: В 8 т. М.: Художественная литература, 1986. Т. 8. 759 с.

9. *Пришвин М.М.* Дневники. 1914–1917. М.: Московский рабочий, 1991. 432 с.

10. *Пришвин М.М.* Дневники. 1918–1919. М.: Московский рабочий, 1994. 383 с.

11. *Пришвин М.М.* Дневники. 1920–1922. М.: Московский рабочий, 1995. 334 с.

12. *Пришвин М.М.* Дневники. 1923–1925. М.: Русская книга, 1999. 416 с.
13. *Пришвин М.М.* Дневники. 1926–1927. М.: Русская книга, 2003. 592 с.
14. *Пришвин М.М.* Дневники. 1928–1929. М.: Русская книга, 2004. 544 с.
15. *Пришвин М.М.* Дневники. 1930–1931. СПб.: Росток, 2006. 704 с.
16. *Пришвин М.М.* Дневники. 1932–1935. СПб.: Росток, 2009. 1008 с.
17. *Пришвин М.М.* Дневники. 1936–1937. СПб.: Росток, 2010. 992 с.
18. *Пришвин М.М.* Дневники. 1940–1941. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 880 с.
19. *Пришвин М.М.* Дневники. 1944–1945. М.: Новый хронограф, 2013. 944 с.
20. *Пришвин М.М.* Дневники. 1946–1947. М.: Новый хронограф, 2013. 968 с.
21. *Пришвин М.М.* Дневники. 1948–1949. М.: Новый Хронограф, 2014. 824 с.
22. *Пришвин М.М.* Дневники. 1950–1951. СПб.: Росток, 2016. 736 с.
23. *Пришвин М.М.* Поцелуйте боженьку под хвостик! (Воля народа. 1917. № 165. 7 ноября) // Пришвин М.М. Цвет и крест. СПб.: Росток, 2004. С. 109–111.
24. *Розанов В.В.* Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. 607 с.
25. *Розанов В.В.* Уединенное // Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 21–86.
26. *Тимофеев Л.И.* Русская советская литература. Учебное пособие для 10-го класса средней школы. 7-е изд. Утверждено Министерством просвещения РСФСР. М., 1952. 431 с.

Логинов Геннадий Андреевич
*Нижегородский государственный университет
имени Н.И. Лобачевского
аспирант кафедры философии*

Gennady A. Loginov
*Nizhny Novgorod State University named after N.I. Lobachevsky
post-graduate student, Chair of Philosophy
E-mail: genloginov@mail.ru
УДК 008*

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ПОСТМОДЕРНА КАК ГНОСТИЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ТОРЖЕСТВО НЕБЫТИЯ

Аннотация: Предметом исследования являются философско-мировоззренческие основы цивилизации постмодерна. Краткий анализ непосредственно практическо-прагматических мировоззренческих парадигм, соответствующих французской постмодернистской философской «теории», позволяет выявить основные глубинные философско-психологические тенденции изменения менталитета в результате прогресса и глобализации. Опираясь на фактологический синтез, а также на работы Э. Фогелена, можно сделать вывод, что наиболее глубинной основой либерально-постмодернистского мировоззрения является религиозно-метафизический гностицизм. Новизна исследования заключается в широком рассмотрении универсальных тенденций развития постмодерновых мировоззрений в направлении гностицизма и буддизма. Также важным элементом анализа является критика актуальных эффектов гностического мировоззрения в области экономики и финансов. Ключевой вывод состоит в характеристике цивилизации постмодерна как «цивилизации небытия» и в указании на значительный деструктивный эффект рассмотренных стилей мышления.

Ключевые слова: постмодернизм, гностицизм, либерализм, глобализм, традиционализм, буддизм, персонализм, эффективность, инструментальная рациональность, финансовые технологии.

POSTMODERN CIVILIZATION AS GNOSTIC CIVILIZATION AND THE TRIUMPH OF NON-BEING

Abstract: Subject of the study is the philosophical foundations of postmodern worldviews. Brief analysis of practical-pragmatic paradigms (linked with French postmodernist philosophical “theory”) allows discovering deep philosophical and psychological tendencies of the mentality changes as a result of globalization and progress. A conclusion can be made, based on works by E. Voegelin and the synthesis of facts, that the deepest basis of liberal-postmodern worldview is metaphysical Gnosticism. Novelty of the research includes wide consideration of universal tendencies of the development of postmodern worldviews towards Gnosticism and Buddhism. Another essential element of the analysis is the criticism of actual effects of gnostic worldview in the areas of economy and finance. The key conclusion is the characteristic of postmodern civilization as “civilization of non-being” and the implications about significant destructive effects of the considered styles of thought.

Keywords: postmodernism, Gnosticism, liberalism, globalism, traditionalism, Buddhism, personalism, efficiency, instrumental rationality, financial technologies

Глобалистский псевдо-либеральный цивилизационный проект можно в значительной мере считать политико-экономической реализацией философии постмодернизма. Его основные прагматическо-практические парадигмы в той или иной мере соответствуют «постметафизической» постмодернистской философской «теории»: главным образом, идеям Делеза («конструирование саморазрушения»), Деррида («деконструкция смысла») и Фуко («воля к удовольствию») – в скобках указаны удручающе нигилистические и примитивные императивы, остающиеся после деконструирования интеллектуалистского многословия «смертотворящей троицы». При этом мировоззрение сотен миллионов сторонников «рыночной демократии» и «глобального либерализма» вполне укладывается в концептуальные схемы постструктурализма и деконструкции, предполагающие, что единственная философская истина – это множественность «истин», а «мнения не важны» (по словам Ж. Делеза – вероятно, для его собственного мнения предлагается сделать исключе-

ние). «Каждая истина настолько истинна, что все из них должны быть ложны» (Ф.Г. Брэдли).

Беспомощная хаотичность постмодернистского мышления, как бы безостановочно скользящего по поверхности («плоскости имманентности») – «тонкому льду нового дня» – затрагивает всё больше сфер деятельности, в том числе вполне нефилософской и практической. Таким образом, невозможно полностью согласиться, к примеру, с В.А. Кутыревым, рассматривающим постмодернизм как «философию computer science». Несмотря на несомненную точность многих аналогий между виртуальными реалиями интернета и «концепт-философией» Делеза, постмодернизм является *актуальным* универсальным стилем восприятия *реальности в целом*, характерным и для тех, кто ничего не знает о работах Бодрийара или Лакана. Постмодернизм – самый дезинтегрированный и эксцентрический способ восприятия реальности, остающийся на базовом уровне «имманентности» сознания после деконструкции смыслов (и) метафизики, и в чем-то подобный «первородному греху». В некотором смысле, все дети – постмодернисты (это негативная сторона незавершенности формирования личности).

Аналогично, публичное интеллектуальное поле оказалось почти полностью занято различными постмодернистами – «игроками в концепты» (в том числе даже «антипостмодернистскими постмодернистами»).

Неплохим ключом к разгадке постмодернистской «тайны беззакония» может быть краткий анализ так называемой современной «духовности», точнее её превратных форм: главным образом, (псевдо)восточных и околобуддистских учений и концептуально-эклектичных постмодерновых форм авраамических религий.

1) Достаточно часто эти патологичные варианты «прорыва к трансцендентному» являются либо «метафизической психотерапией», либо основой для «религиозной субкультуры», либо просто абсурдной «духовностью для» (капиталистического функционирования). Вопреки распространенному мнению о безрелигиозности и «духовной инволюции» экономически «развитых» стран, подобные явления (в том числе новомодные синкретические «традиционализмы») – непосредственный продукт «позднего постмодернового капитализма». Дегуманизирующие эффекты функционирования *деградирующей* экономики стран Запада за-

метно опережают индивидуальное обезличивание, подталкивая «метафизических искателей», отказавшихся от своих исторических религий, к принятию свежейизобретённого «традиционализма в кавычках». Подробный анализ некоторых манипулятивных конструкций от «традиционалистов» постмодерна можно найти у С.С. Хоружего [1].

2) Главным элементом модернистских и постмодернистских *гностических* «неометафизических» систем является всегда вообразимое либо неосознанно предполагаемое до-бытие, предсуществование (возрождение оригенизма в современном христианстве), кармическая предыдущая жизнь (неоиндуизм и подобное), либо просто *ничто*. Антижизненная псевдодуховность, предназначенная для притупления чувства (моральной) ответственности за собственные жизненные выборы. Лицемерный самообман в попытке почувствовать себя «не от мира сего». Ярким примером сочетания (ультра)либерализма и развернуто декларируемого «антибытийного» метафизического гностицизма является философско-публицистическое творчество А. Витухновской.

3) К характерным для «состояния постмодерна» гностическим мировоззрениям можно отнести и все формы осознанного «материализма», несмотря на его «светскость и научность», а также философский мейнстрим XX века – атеистический экзистенциализм от Ницше до Сартра (в том числе и псевдохристианские «атеистические теологии»). Догма материализма и экзистенциализма «существование предшествует сущности» является грандиозной метафизической перверсией. «Существование» необходимо считать «пустым», наиболее универсальным понятием, как показал еще Дунс Скот (называемый «первым онтотеологом»), не говоря уже о специфических построениях Хайдеггера. Таким образом, позитивистское «существование» не может быть основой ни для поисков Бытия, ни для апостериорного конструирования «сущности». Атеистический экзистенциализм – это фальшивый «квази-логоцентризм», построенный вокруг рефлексивного осознания биофизического существования.

Всё вышеперечисленное – формы позитивистского либо постпозитивистского «гнозиса смерти»: домисливание о научно непознаваемых сферах мироздания. Аналогичным образом, классический либеральный «агностицизм» оказывается лукавым и парадоксально-искусственным «гнозисом незнания», точ-

нее «нежелания знать». При этом в результате постмодерновой «смерти социального», марксизм и другие формы материалистического «гуманизма» больше не могут исполнять роль социально-политических религий – вариантов прогрессистского «богостроительства».

4) В пределе весь спектр гностических мировоззрений постмодерна сводится к буддизму, в том числе через феноменологию (на глубинно-теоретическом уровне). Также интересно обратить внимание и на тенденцию к буддизму во многих вариантах синкретических оккультных «традиционализмов».

Как известно, сам феноменологический метод (как мироощущение) отчасти является европейским переоткрытием буддизма (в частности, медитативных практик), что во многом подтверждается новейшими исследованиями [2]. Учитывая то, что феноменология в значительной мере является методологической основой для постмодернистского философствования (часто в форме паразитирования на идеях Гуссерля и Хайдеггера), спекулятивные параллели между буддистским мироощущением и постмодерном (к примеру, даже в творчестве В. Пелевина) оказываются глубоко обоснованы.

Также необходимо упомянуть разнообразную псевдонаучную философскую когнитивистику, сводящую психические явления к «иллюзии», используя стратегии «нейрореализма» или «нейрофеноменологии». Результатом гибридно-мутантического синтеза восточных учений и маргинальных околонуточных направлений часто оказывается «бездуховная (пустая) духовность и ненаучная наука».

Философский буддизм – предельный вариант гностицизма, когда-то разрушивший метафизику индуизма и оставшийся в пустоте (желаемого) небытия.

Радикальной реализацией небытийного мышления в сфере этики является негативный утилитаризм (желательность уничтожения жизни во вселенной), а также новейшие маргинальные варианты жизнеотрицающего антинатурализма и «эфилизма» (efilism).

Возвращение к философии небытия стало результатом универсального эволюционизма, который возможен только как эволюция к ничто («точке омега» или «технологической сингулярности»).

Особенно важно упомянуть варианты социальных философий «материалистической гармонии» (в частности, идеология китайских властей), во многом родственных экзистенциализму Хайдеггера (часто сравниваемому с даосизмом). В этом случае необходимо заметить, что дао является «принципом чистого небытия», часто противопоставляемым материальной «конкретности вещей» (в китайской философской традиции).

5) «Гностицизм – это бездна» – утверждал южноамериканский политический философ Николас Гомес Давила. Западное сознание модерна, в лице наиболее «глубокомысленных» представителей европейской философии, соскользнуло в бездну, пройдя по пути нарастания гностических тенденций. Почти достигнуто состояние «жизни в бездне»: можно сказать, что Кьеркегор «наслаждался бездной» (мазохистический «страх и трепет» по причине «заброшенности в мир»), Ницше в неё «заглядывал», а постмодернисты в ней обосновались. Источником гностического трансгресса континентальной философии является постепенный отказ от христианского персонализма. Начиная от кьеркегоровской идеи о «бесконечном качественном различии между Богом и человеком», продолжив хайдеггеровской критикой «онтотеологии» и завершив постмодернистскими «смертями всего и вся», европейская мысль произвела теоретическое разрушение личности. При этом западная философия даже не смогла в полной мере осознать фатальность этого деяния. По сравнению с буйством антиперсонализма меркнет даже ницшеанское «убийство» некоего *воображаемого* социо-культурного божества. Мысль о смерти Бога не влияет на Бога, но мысль о деконструкции личности вполне способна влиять на человеческую личность. Параллельной линией «гностической перверсии» является дискредитация, искажение и мелочно-аналитическая критика идеи творения. «Идея творения, категории твари и тварности специфичны для христианской мысли и вместе с другими элементами христианского учения, чуждыми мысли эллинской, – прежде всего, понятием личности – по сути, так и не вошли в орбиту европейской философии, не получили в ней систематической разработки, оставшись достоянием богословия» [3]. Что касается экзистенциальных вариантов персонализма, особенно философии Н.А. Бердяева, то её мистико-гностический характер общеизвестен и обусловлен значительными влияниями оккультно-пантеистических систем.

Бытие – это осознанное существование сотворенной свободной личности.

Цивилизационные последствия персональных отказов от персонализма достаточно очевидны. В их результате содержание (ожидаемое и желаемое) человеческой личности и жизни сводится к сумме потребленного, сумме впечатлений/опыта, сумме заработанных или накопленных денег, количеству детей и прочим безличным отчужденным количественным критериям. Также почти полностью утрачено понимание смысла «разумной достаточности» и аскетизма, которые в постмодернистском сознании начинают смешиваться с каким-то безумным самоуничижением. Делез и Гваттари были правы о том, что постмодерновый капитализм имеет явно выраженные «несамостоятельные» шизофренические черты. Предельный смысл современной цивилизации: (метафизическое) самоубийство в результате шизофренического сочетания жадности и расточительности (отчасти объясняемого термином «инструментальная рациональность»). В последнее время в экономической жизни всё чаще можно видеть парадоксальные эффекты «оптимизации ради роскоши» и «потребления ради экономии» (в пределе: «рационализация ради безумия»). В некотором смысле, в целостной глобальной экономике энергосберегающие лампочки обеспечивают существование личных стометровых яхт. К подобным явлениям также можно отнести «инвестиции как потребление» (особенно аморальные (!) и часто финансово неоптимальные псевдоинвестиции в уже построенную недвижимость), как и «потребление как инвестиции» (симулякрные и попросту обманные (!) «инвестиции в статус»).

Либерально-гедонистическая индивидуалистическая (но при этом *безличная*) псевдорациональность проявляется как тотальность *эффективности* как универсального имманентного критерия ценности любой деятельности. Всё делается для чего-то другого: прагматическая лихорадка. «Всё целенаправленное бессмысленно, всё осмысленное бесцельно» (Л.Клагес). При этом, по выражению А.Н. Фатенкова, «горизонт аутентичной, западной эффективности отличается малым, протокольным наличием виртуального наблюдателя виртуальных эффектов» [4]. Человеческая жизнь, рассматриваемая как квантифицируемый период получения квантифицируемых удовольствий, полно-

стью обесмысливается, а сам человек превращается в «чистый субъект» (безличного индивида) или «пустую личность либерализма». Эффективное небытие, меоническое ничто, «обладающее бесконечной силой»: решающий аргумент для выбора «иметь и не быть». Тем не менее, «с собственно человеческой (экзистенциальной) точки зрения рассмотренная эффективность моментально утрачивает всякую привлекательность» [4]. Эффективность – это фантазм.

Самоубийственно-безысходный стиль цивилизации, состоящей из homo economicus: «оптимальные и рациональные» попытки заполнить бездонную бочку мифических «неограниченных потребностей» при вполне реальной ограниченности ресурсов. Яд на дне колодца желаний. Детерриторизация и обесмысливание: хаотическая миграция и хаотическая переквалификация в поисках, где получше. «Жить и мыслить как свиньи: распространение скуки и зависти в рыночных демократиях» [5] – название главной книги французского философа Жиля Шателе, известного критика либерализма с позиций либертарианства (!) и блестящего разоблачителя «псевдонаучных алиби» для «рыночных демократий». Порочный «дух сравнения» («зависть и скука») неизбежно разрушает органическое воспроизводство экономических структур (как и физических инфраструктур), приводя к противоестественной концентрации «ресурсов» и капитала: превращение мегаполисов одновременно в центры сверхпотребления и вымирания. Подобным образом функционирует и туристический конвейер «экономики впечатлений»: явное злоупотребление ресурсами для будущего развития, часто переходящее в извращенный «ксенопатриотизм».

Аналогичная дезориентированная шизофреничность конкретизируется и в сфере финансов. По вполне *непротиворечивой* оценке В.Ю. Катасонова, «цифровые технологии подпитывают две противоположные тенденции в мире финансов:

- к децентрализации финансовых отношений;
- к ещё большей финансовой глобализации, которая может завершиться созданием единой мировой валюты и мирового центробанка» [6].

«Блокчейн-революция» в финансовых технологиях проходит под типично *гностическо-утопическими* лозунгами-ожиданиями о том, что «это наиболее перспективное направление, которое

обещает убрать различных посредников и контролёров, спрямить отношения между партнёрами, поднять договорную дисциплину, а кроме того, повысить скорость операций, минимизировать издержки, снизить риски» [6]. К сожалению, теперь и вышеупомянутый «православный экономист» транслирует этот односторонний оптимизм.

Возникает подозрение, что финансовые операции, вслед за многими производствами, легко смогут вообще обходиться без людей, особенно учитывая внедрение «умных контрактов», алгоритмов машинного обучения и других элементов ИИ. В то время как продукция роботизированных производств, являясь материальными благами, вполне соотносится с человеческими потребностями, то нематериальный финансовый функционал изначально существует только для сглаживания экономических противоречий *между людьми*. Существует опасность, что в результате устранения «человеческого фактора» из финансовой сферы, человек также перестанет быть «мерой» качества и *осмысленности* её функционирования. Несомненно, что любой, даже весьма примитивный алгоритм или смарт-контракт вполне может «проявить не меньшую страсть» к бессмысленному накоплению «нулей» на счете, чем наиболее целеустремленные миллиардеры из плоти и крови. *Антибытийные финансы* могут оказаться логичным продолжением бессмысленного, движимого отчаянием и страхом смерти (часто неосознанным), полубезумного перенапряжения *гностической цивилизации* («большое прожорище»). Очевиден также потенциальный элемент тоталитаризма, происходящий из «оптимизационной мании». «Тоталитарное общество, то есть имперская власть гностических активистов, — такова конечная форма прогрессивной цивилизации» — утверждал Эрих Фогелен [7]. Тем не менее, американский философ даже во второй половине XX века, вероятно, не мог и предположить, что так называемые «гностические активисты» будут настолько заражены манией небытия и самоотрицания, что могут предпочесть передать «имперскую власть» алгоритмам машинного обучения и нейросетям.

«Сам успех гностической цивилизации является причиной её заката» [7]. Смысл диалектики гностицизма, особенно развернуто сформулированной гностиком-прогрессистом Гегелем: «ядовитая змея кусает себя за хвост».

Библиография

1. Хоружий С.С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. 2017. № 9.

2. Урбанаева И.С. Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения // Вопросы философии. 2018. № 2.

3. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

4. Фатенков А.Н. Миражи эффективности (к проблеме критериев социально-культурного развития) // Философия хозяйства. URL:<http://philh.ru/index.php/arkhiv-materialov/teksty/104-a-n-fatentkov-mirazhi-effektivnosti-k-probleme-kriteriev-sotsialno-kulturnogo-razvitiya>

5. *Châtelet, G.* Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés. France: Gallimard. p. 160.

6.URL:http://ruskline.ru/opp/2018/mart/30/cifrovye_tehnologii_mogut_pomenyat_mirovuyu_finansovuyu_arhitekturu/

7. Фогелен Э. Гностицизм – природа современности. URL:<http://antimodern.ru/voegelin01/>

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Моисеев Вячеслав Иванович
Московский государственный медико-
стоматологический университет им. А.И.Евдокимова
доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
биомедицинской этики и гуманитарных наук
Moiseev Viacheslav Ivanovich
Moscow State Dental University
PhD, professor of the Chair of Philosophy,
Biomedical Ethics and Human Sciences
E-Mail: vimo@list.ru
УДК – 160.1

**ФИЛОСОФИЯ СИЛЬНОПРЕДИКАТИЗМА:
К РАЗРЕШЕНИЮ СПОРА НОМИНАЛИЗМА
И РЕАЛИЗМА**

Аннотация: В статье на примере законов развивается идея нового учения об универсалиях как «сильных предикатах» – так называемый «сильнопредикатизм». Сильные предикаты – это такие же онтологические инварианты, как и сущие, но выражающие общие предикаты сущих и сами не обладающие предикатами (как платоновские идеи), а лишь экспрессирующие себя в частных предикатах. Сильные предикаты принадлежат той же онтологии, что сущие, но иному её измерению. В конце статьи исследуется также идея «сущности» и её связь с сильными предикатами.

Ключевые слова: предикат, сущее, сильный предикат, идея, закон, сущность, инвариантность.

**PHILOSOPHY OF STRONG PREDICATISM: TO RESOLVING
OF THE DISPUTE BETWEEN NOMINALISM AND REALISM**

*Abstract:*The article develops the idea of a new doctrine of the universals (on the example of laws) as “strong predicates”, the so-called “strong predicatism”. Strong predicates are also ontological invariants, as things, but they are the general predicates of things and do not possess the predicates (as Platonic ideas), but only expressing

itself in private predicates. Strong predicates belong to the same ontology, where things exist, but in some another dimension. At the end of the article, the idea of “essence” is also explored and its relationship with strong predicates too.

Keywords: predicate, things, strong predicate, idea, law, essence, invariance.

1. Законы как объект физики

Отметим один парадоксальный факт. В физике всегда использовались физические законы, например, законы Ньютона, и физическая картина мира не могла быть полной без идеи физических законов. Только универсальные законы придавали физике вид настоящей науки, которая не просто систематизирует, но и широко обобщает факты.

Таким образом, универсальные физические законы – неотъемлемая и крайне важная составляющая физической реальности.

Однако, как ни странно, сами законы никогда не становились для физики предметом именно физического исследования. Они использовались больше как инструменты физического познания, даже как важнейшие онтологические принципы в организации бытия, но физика никогда не ставила вопрос о физике самих законов и никогда не делала их таким же объектом своего исследования, как, например, вещество или поле.

Законы физики всегда рассматривались как некоторый всепронизывающий организационный фон физического бытия, но сам не попадающий в область объектов физического исследования.

Представляется, что это не вполне правильная позиция, и, коль скоро полнота физического бытия включает в себя не только объекты организации (сущие), но и разного рода принципы и законы их организации, то эти последние также должны быть частью физической науки в более широком смысле этого слова. Физика – наука не только о природных процессах, но и о законах их организации.

2. Законы и универсалии

Теперь давайте обратим наш прямой взор на законы и зададим простой вопрос: а что такое закон?

Если это некоторые принципы организации физической реальности, то, во-первых, понятно, что они реальны, они существуют, – их реальность проявляется во всеобщности и необходимости феномена организации физического бытия.

Но как они существуют?

Ясно, что законы не существуют как вещество, или как обычное физическое поле, или как процесс, как материя или как пространство, или как время.

Но всё же как они существуют?

И вот здесь мы сталкиваемся с непростой проблемой, по поводу которой ведётся в философии давний спор так называемых реалистов и номиналистов. Как известно:

Реалисты – последователи философии Платона, и они утверждают, что законы и вообще универсальные понятия (универсалии), например, «человек», «дом», «дерево», реальны и существуют как идеи – особые сущности в особой реальности, отличной от реальности материального мира.

Номиналисты – последователи Аристотеля, полагают, что универсалии как таковые существуют только в сознании человека (как *попен* – знак, имя), а в реальности есть лишь повторяющиеся свойства вещей, которые нельзя отделить от самих вещей.

Например, круглая форма объектов для реалистов будет существовать в мире идей как особая идея «круглости», в то время как для номиналистов есть лишь конкретные круглые формы отдельных объектов, которые человек замечает как повторяющиеся и обобщает в своём сознании как общее понятие «круглости».

Возвращаясь к теме законов, мы должны будем так ответить на вопрос об их существовании.

С точки зрения реалистов: законы есть один из видов идей, и каждый закон существует как особая идея в мире идей.

С точки зрения номиналистов: законов как таковых в реальности не существует, есть только повторяющиеся частные случаи поведения объектов, которые человек обобщает в своём сознании как «закон».

Ответы на поставленный вопрос достаточно ясные, но следует отметить, что у каждой из этих позиций есть свои слабые стороны.

Слабая сторона реализма состоит в том, что для каждого общего понятия приходится предполагать свою собственную идею, и идей оказывается слишком много, что вызывает сомнения в са-

мой концепции идеи. Кроме того, идеи оказываются теми же объектами (сущими), но только в своём особом мире, и в отношении к ним должны возникать свои идеи – идеи второго порядка, для тех – идеи третьего порядка и так далее до бесконечности. Этот аргумент впервые был выдвинут Аристотелем и получил название «третий человек»¹.

С другой стороны, слабая сторона номиналистов выражается в том, что они вообще рассыпают универсалии (в том числе законы) на отдельные частные свойства отдельных вещей. В то же время они сами признают, что за многообразием этих частных свойств стоит какой-то вид единства, например, повторяемость, которая всё же реальна и должна иметь за собой некое основание. Но наличие такого основания в самой реальности номинализм практически отрицает.

В итоге возникает определённая неудовлетворенность от обоих видов решения, и мы нуждаемся в каком-то третьем подходе, который смог бы вобрать в себя положительные стороны реализма и номинализма и по возможности избежать их слабых сторон.

Ниже будет представлена одна версия такого третьего решения, что и составит главную тему нашей работы.

3. Закон и его реализация

Обратимся вновь к идее закона на примере некоторого физического закона. Например, рассмотрим 1-й закон Ньютона (закон инерции), который утверждает, что если на тело не действуют силы или действие сил скомпенсировано, то тело движется прямолинейно и равномерно.

Этот закон можно выразить логически в виде универсального суждения $\forall x(A(x) \supset B(x))$, где \forall – квантор всеобщности, $A(x)$ – суждение «сумма сил, действующих на тело x , равна нулю», $B(x)$ – суждение «тело x движется равномерно и прямолинейно», \supset – логическая операция импликации (читается как «влечёт»)². Суждение вида $\forall x(A(x) \supset B(x))$ читается таким образом: «для любого x верно, что $A(x)$ влечёт $B(x)$ ».

¹ «Первый человек» – это некоторый реальный человек, «второй человек» – это идея человека, и «третий человек» – это идея идеи.

² Представленные выше рассуждения предполагали структуру онтологии как системы сущих и предикатов, и в таком общем виде они могут быть применены к любой онтологии, не только физической.

Суждение $\forall x(A(x) \supset B(x))$ является универсальным, благодаря квантору всеобщности, т.е. оно утверждает связь состояний $A(x)$ и $B(x)$ для всех объектов x . В такой универсальной связности событий (по всем объектам) и выражается законосообразность данного суждения, т.е. выражение им некоторого закона.

Если рассматривается некоторое конкретное тело b , то реализация закона для него выражается в том, что если для b верно суждение $A(b)$, то верным оказывается и суждение $B(b)$, т.е. верно частное суждение $A(b) \supset B(b)$.

Суждение $A(x) \supset B(x)$ можно рассмотреть как одно суждение $P(x)$, где P – предикат (свойство или отношение), которое может реализоваться или нет на том или ином объекте (группе объектов).

Суждение $A(b) \supset B(b)$ можно в этом случае представить как суждение $P(b)$. Оно получается, как говорят в логике, подстановкой константы b на место переменной x в суждении $P(x)$, что обычно передают в следующем виде:

$$(1) P(b) \equiv P(x)_x[b],$$

где \equiv операция логического равенства (эквивалентности).

Таким образом, закон выражается универсальным суждением $\forall xP(x)$, а его частное выражение для конкретного объекта b предполагает 1) снятие кванторной приставки $\forall x$ и 2) подстановку b на место переменной x в формулу $P(x)$.

$\forall xP(x)$ – общее выражение закона,

$P(x)_x[b]$ – частная реализация закона на объекте b .

Можно показать, что суждение $P(b)$ является в этом случае модой (аспектом) модуса (источника аспектов) $\forall xP(x)$ в некоторой версии Проективно Модальной Онтологии (ПМО) (о понятии Проективно Модальной Онтологии и её структуре см (1, С. 544–548)), и переход от суждения $\forall xP(x)$ к $P(b)$ можно представить как образование моды из модуса в рамках некоторой модели (ограничивающем условии) C при действии определённого функтора (проектора) \downarrow :

$$(2) P(b) \equiv (\forall xP(x))\downarrow C$$

Подобное же соотношение сохранится и для более общего случая: если закон выражается универсальным суждением $L(x)$, то его частный случай $L_i(b)$ можно представить как действие некоторого оператора $\downarrow C_i$ на $L(x)$:

$$(3) L_i(b) \equiv L(x) \downarrow C_i$$

Модель C_i может включать в себя конкретизацию объектов, на которые действует закон, и уточнение каких-то начальных или граничных условий, характерных для данного частного случая.

4. Закон как модус

Отсюда видно, что закон выступает как некоторый вид модуса L , который для каждого конкретного случая реализуется в виде своей моды L_i . В этом случае закон выступает как универсальный предикат P^* , который на конкретных объектах реализуется в своих частных формах P – частных предикатах. И конкретный объект b обладает в качестве своего предиката именно этим частным предикатом P , т.е. $P(b)$.

Модусы в рамках логики ПМО – это наиболее общее представление разного рода инвариант, т.е. некоторых состояний, которые продолжают оставаться неизменными на протяжении перехода от одной своей ненулевой моды к другой.

Таким образом, из представленной выше схемы вытекает, что законы могут быть представлены как модусы в некоторой версии ПМО, т.е. как определённый вид инвариант, которые реализуются на объектах (сущих) в виде своих мод – частных предикатов этих объектов.

5. Сущие как модусы

Следует заметить, что сами объекты (сущие) также могут быть представлены как модусы, имеющие в качестве своих мод все свои предикаты. Например, материальное тело имеет некоторую форму, положение в пространстве в некоторый момент времени, состоит из определённого вещества, находится на расстоянии r от другого тела и т.д. Всё это – примеры предикатов (свойств или отношений), которые выполнены для данного тела, и каждый из этих частных предикатов может быть представлен как мода тела-модуса.

Таким образом, сущие – это также модусы, имеющие в качестве своих мод все свои проявления – свойства или отношения, которые выполняются для данных объектов.

6. Законы и сущие

В итоге мы получаем тот вывод, что в единой физической реальности имеется, по крайней мере, два вида инвариант-модусов – это объекты (сущие), которые обладают множеством частных предикатов, и это законы (универсальные предикаты), которые проявляются в частных предикатах, выполняющихся на сущих.

В целом возникает сопряжённая схема сущих и универсальных предикатов, которые сопрягаются между собой через частные предикаты. Последние оказываются и проявлениями-модами сущих, и проявлениями-модами универсальных предикатов.

Пока не предполагается, что каждый частный предикат сущего – это обязательно частный предикат некоторого универсального предиката. Принимается до поры до времени (до более точного разъяснения этого вопроса) та установка, что среди частных предикатов сущего найдутся те, которые одновременно являются проявлениями универсальных предикатов. И каждый частный предикат универсального предиката обязательно реализуется на некотором сущем.

7. Сильные предикаты

Важный момент, который связан с идеей инвариантности, – это принцип реальности как инвариантности:

(Принцип реальности как инвариантности) Реальным является то, что выступает как инвариантное (модус в ПМО) в некотором классе преобразований. Чем больше объём инвариантности модуса, т.е. чем больше тех моделей, в которых данный модус образует ненулевые моды, тем более реальным является данный модус.

Например, сущие именно потому и являются реальными и достаточно сильными центрами реальности, что они выступают как модусы, собирающие в себе бесконечно число своих мод-частных-предикатов. В то время как сами частные предикаты (частные свойства и отношения) обладают очень слабой инвариантностью и потому гораздо менее реальны, чем сущие.

Тот же принцип реальности, следовательно, работает и для универсальных предикатов (в частности, законов). Как было показано выше, они также являются модусами-инвариантами в

физических онтологиях и потому также должны обладать достаточно выраженной реальностью – более сильной, чем слабая реальность частных предикатов.

Это значит, что законы и вообще универсальные предикаты существуют реально и существуют достаточно сильно – пропорционально объёму своей инвариантности (универсальности). С этой точки зрения универсальные предикаты оказываются также достаточно сильными центрами существования и могут называться *сильными предикатами*, в то время как их частные проявления, обладая лишь слабой инвариантностью и реальностью, могли бы называться *слабыми предикатами*.

8. Постулат экспрессии

Но далее возникает такой вопрос: означает ли сильное существование сильных предикатов, что они становятся сущими, хотя быть может и другого вида, чем обычные сущие-объекты?

Здесь мы должны более пристально посмотреть на природу сущего и увидеть, что для сущих характерно не только более сильное существование в онтологии, но ещё и такое важное метасвойство, как способность *обладать* разного рода частными предикатами в данной онтологии.

Ведь именно сущие принимают на себя разного рода свойства и отношения – обладают теми или иными свойствами и вступают в разного рода отношения. Сущие выступают носителями разного рода предикатов, что в логическом языке и передаётся центральной формулой $P(x)$ – x обладает предикатом P . Здесь x выражает сущее, а P – предикат.

Если же P^* – некоторый сильный предикат, то можем ли мы в отношении к нему говорить, что он также является носителем тех или иных свойств, т.е. выступает как сущее?

В ответе на этот вопрос мы примем некоторую гипотезу, которая будет являться центральным пунктом всей нашей темы:

(Постулат экспрессии) Сильные предикаты в данной онтологии не обладают предикатами данной онтологии, но лишь *экспрессируют* (проявляют) свои частные предикаты-моды.

Это значит, что если Q – некоторый предикат данной онтологии, и P^* – сильный предикат этой же онтологии, то утверждение вида $Q(P^*)$ невозможно, т.е. не верно, что P^* обладает тем или

иным предикатом Q. В этом смысле сильные предикаты – не сущие, поскольку сущие как раз способны обладать предикатами в данной онтологии.

Также постулат экспрессии вводит новый вид отношения для сильных предикатов – отношение экспрессии.

Хотя сильные предикаты P^* не обладают предикатами в данной онтологии, но они – как модусы – проявляют себя в разного рода своих модах P как частных предикатах. Такое отношение, тем не менее, будем отличать от обладания предикатом для сущих и закрепим его как специальное отношение экспрессии: сильный предикат P^* *экспрессирует* себя в своих модах-частных-предикатах P .

Отношение экспрессии стоит обозначить некоторым специальным образом, например, в виде $P < P^* >$ – P^* экспрессирует себя в P . Суждение $P < P^* >$ рассматривается как равносильное утверждению, что P есть ненулевая мода модуса P^* и P^* есть сильный предикат.

Таким образом, мы вводим в онтологию, кроме сущих и их частных предикатов, также сильные предикаты, которые экспрессируют себя в своих частных предикатах. Сильные предикаты, в отличие от сущих, не обладают предикатами, но способны лишь экспрессировать себя в ряде предикатов онтологии.

9. О предикации сильных предикатов

Следует также заметить, что сильные предикаты постоянно предполагались нами как обладающие теми или иными предикатами, например, отношением экспрессии, свойством «быть модусом» в некоторой версии ПМО и т.д. С другой стороны, мы принимаем постулат экспрессии, который запрещает предикацию сильных предикатов. Кажется, что здесь возникает противоречие.

Однако подобное противоречие можно разрешить, выделяя предикаты только данной онтологии и запрещая предикацию лишь относительно них для сильных предикатов. Отсюда следует, что все случаи предикации сильных предикатов предполагают предикаты, выходящие за границы данной онтологии, т.е. относящиеся к метаязыку.

На этой основе можно развить также теорию L-противоречий (1, С. 588–644) для сильных предикатов, выделяя онтологии всё

более высоких порядков, которые будут включать в себя предикаты предыдущей онтологии и её метаяпредикаты. В этом случае сильные предикаты сблизятся с идеями, но аргумент «третьего человека» будет преодолен логикой L-противоречий. В связи с этим мы вновь получим версию не чистого реализма, но своего рода *L-противоречивого реализма*, который антиномически включит в себя определения и реализма, и номинализма.

10. Сильнопредикатизм, реализм и номинализм

Предложенное решение структуры онтологии, где есть сущие, частные предикаты и сильные предикаты, и выполнен постулат экспрессии, позволяет нам предложить некоторое третье решение относительно позиций номинализма и реализма. Это решение я буду далее обозначать как *сильнопредикатизм*.

То, что в реализме рассматривается как идеи, в сильнопредикатизме выступает как сильные предикаты. В чём, однако, различие?

Различие в том, что в реализме идеи могут предикцироваться теми же предикатами, которые они экспрессируют, в связи с чем *идеи превращаются в новый вид сущих*, в отношении к которым нужно формулировать свои сильные предикаты, которые опять превращаются в сущие, и т.д.

В сильнопредикатизме сильные предикаты лишь экспрессируют свои частные предикаты, но не обладают ими, т.е. не становятся сущими, и структура онтологии может приобрести относительную законченность уже на этом уровне.

Кроме того, не за всяким частным предикатом сущего может стоять сильный предикат. Только если в структуре самой онтологии существуют реальные структуры, обеспечивающие систему инвариантности, в отношении к которой можно доказать, что данный частный предикат оказывается проявлением (экспрессией) некоторого инварианта-сильного-предиката, только в этом случае можно обоснованно утверждать существование за данным частным предикатом его сильного прообраза.

Например, такую систему инвариантности проявляют законы – как вид сильных предикатов. Согласно известной теореме Нётер, с каждым законом сохранения в физике связан свой принцип симметрии, который представляет сохраняющуюся величину как тот или иной вид инварианта. Тем самым доказывает-

ся, что закон сохранения обладает всокоинвариантным статусом и может быть представлен как сильный предикат. Подобное же обоснование следует проводить для каждого кандидата на статус сильного предиката, чтобы прояснить для нас тот факт, является или нет данный предикат сильным предикатом в реальности, а не только в нашем воображении.

Что касается номинализма, то позиция сильнопредикатизма и здесь имеет свои особенности.

Дело в том, что номинализм практически рассыпает любые возможные сильные предикаты на их частные проявления и отрицает вообще в реальности статус сильных предикатов, допуская их только в сознании.

Для сильнопредикатизма существуют не только частные предикаты «в самих вещах», но существуют и сильные предикаты как особый вид непредикативных экспрессирующих инвариант-модулов, которые отличны и от сущих, и от платоновских идей. Они не выходят за границы данной онтологии, как платоновские идеи, но оказываются как бы на краю онтологического поля («на краю вещей»), занимая в структуре совокупного бытия свой специфический онтологический статус именно как сильных предикатов.

11. Предикативные поля

Интересно, что действие сильных предикатов (законов) на сущие можно представить в терминах своеобразного поля.

В самом деле, если P^* – некоторый сильный предикат, и b – некоторое сущее, которое обладает предикатом P , т.е. $P(b)$, где P – экспрессия P^* , т.е. $P < P^* >$, то, рассматривая множество V всех сущих b , для которых верно $P(b)$, мы можем говорить, что образовано как бы некоторое поле $P(b)$ для каждого b из V . Это значит, что для каждого сущего b определён частный предикат P , выполняющийся на b , и все такие P являются экспрессиями одного сильного предиката P^* .

В подобной же манере в физике определяются физические поля, например, поле температур предполагает для каждой точки x некоторой области пространства X задание числа $T(x)$ – температуры в точке x .

Нечто аналогичное мы видим и для предикатных структур. Только в этом случае в качестве «точек» выступают сущие b , а

в качестве значений поля – частные предикаты Р. В остальном конструкции подобны.

В связи с этим можно говорить, что каждый сильный предикат Р* образует *предикативное поле* Р(b) для множества сущих b из некоторого множества V.

Можно было бы предполагать предидирование сущих не только частными предикатами, но и их сильными прообразами, рассматривая состояние вида Р*[b] – сущее b *суб-обладает* сильным предикатом Р*, что означает, что найдётся такая экспрессия Р предиката Р*, что Р(b). В этом случае можно было бы более определённо говорить о предикативном поле именно сильного предиката Р* для множества сущих b, где верно Р*[b].

Предикативные поля в некоторой мере сближают сильные предикаты с сущими, делая их как бы более «осязаемыми», но всё же такое сближение позволяет сохранить постулат экспрессии и не превращает сильные предикаты в сущие.

Итак, сильные предикаты как бы «облучают» сущие своими полями и реализуются на ряде этих сущих теми или иными значениями этих полей. Так начинает выглядеть ещё один штрих сильнопредикатизма. В частности, предикативные поля законов (как сильных предикатов) можно было бы называть *номологическими полями*.

На этих примерах видно, что сильнопредикатизм позволяет более строго оперировать понятиями законов и начать вводить их в совокупную физическую картину мира не только на правах некоторых фоновых беспредметных принципов, но и в роли настоящих физических образований, хотя и особого вида, имеющих как сходства, так и чёткие отличия от сущих и частных предикатов.

12. О сущности

Последний момент, который мне хотелось бы отметить в данной статье, связан с концептом «сущности».

Коль скоро мы в нашей работе занялись вопросом обогащения структуры онтологии разного рода образованиями, то следует обратить внимание и на сущности.

В самом деле, с концептом сущности имеется проблемность, как и с платоновскими идеями. С одной стороны, сущности кажутся реальными. С другой стороны, они явно отличны от сущих.

Следовательно, здесь также возникает проблема некоторого промежуточного онтологического образования.

Можно ли сущности понимать как сильные предикаты?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы прежде должны отталкиваться от какого-то понимания сущности.

Будем использовать здесь следующее определение.

(*Определение сущности*) Под сущностью $ess(x)$ сущего x будем понимать такое онтологическое образование, из которого генерируются (как в теории, так и в самой реальности) все существенные предикаты (проявления) сущего, т.е. те предикаты, с исчезновением которых исчезает и само сущее.

Таким образом, здесь предполагается та же онтология сущих и их предикатов, но теперь для некоторого сущего b рассматриваются только существенные предикаты, и предполагается некоторая процедура генерации этих предикатов из некоего образования $ess(b)$ – сущности b .

Например, b – некоторый минерал, и $ess(b)$ – кристаллическая решётка минерала b , из которой как в теории физики, так и в самой реальности генерируются все основные существенные признаки минерала – его состав, плотность, цвет и т.д.

Отсюда мы видим, что сущность – это не вполне сильный предикат, но скорее некоторая часть сущего, как бы «гипо-сущее», из которого можно вывести существенно-сущее.

13. Сущность как модус

Мы также можем представить сущность как модус в некоторой версии ПМО, связывая с ним в качестве его мод предикаты сущности, например, вид кристаллической решётки, её размеры, тип организации элементов и т.д.

Тем самым предполагается, что, как и сущее, сущность обладает предикатами. Предикаты сущности – это часть предикатов сущего. Такие предикаты будем называть *сущностными предикатами*.

Итак, сущность обладает сущностными предикатами, сущее обладает и сущностными, и существенными и несущественными предикатами. Из сущности генерируются только существенные предикаты сущего. Сущностные предикаты – это часть существенных предикатов.

Отсюда видно, что сущности – это не сильные предикаты. В то же время это также вид некоторых онтологических инвариант (модусов). В связи с этим, следуя принципу реальности как инвариантности, мы можем понимать сущности как особый вид онтологических инвариант, которые в силу этого также реальны, но обладают своим своеобразным онтологическим статусом, отличным и от сущих, и от частных и сильных предикатов.

14. Сингулярные и родовые сущности

Если сильные предикаты эксперссируют для множеств сущих свои частные предикаты, то сущности генерируют свои сущие. Предполагается, что одно сущее генерируется одной (своей) сущностью. Такое понимание сущности близко аристотелевскому и может называться *сингулярной сущностью*.

В то же время возможен вариант некоторых комплексных онтологических инвариант, которые были бы связаны с сильными предикатами, оставаясь сущностями. Это будут сущности, которые и обладают в качестве сущностных предикатов сильными предикатами, и генерируют существенные свойства целых классов сущих, т.е. опять-таки как сильные предикаты. Такие сущности можно было бы называть *родовыми сущностями*.

Поскольку с сильными предикатами можно связывать предикативные поля, и соответствующие сильные предикаты проявляют природу родовых сущностей, то такие предикативные поля можно более точно обозначать как *эссенциальные поля* – поля сущностей. Тем самым родовые сущности также как бы «облучают» собою целые классы сущих, генерируя их существенные предикаты как значения эссенциальных полей.

В то же время, как и сильные предикаты, сущности (сингулярные и родовые) не выходят за границы данной онтологии сущих, но занимают в ней своё место специального вида онтологических инвариант.

15. Заключение

В итоге, принимая принцип реальности как инвариантности, мы приходим к обогащению образа как физических, так и во-

обще онтологий (в том числе субъектных³), восполняя их модели концептами сильных предикатов (в том числе законов) и сущностей (сингулярных и родовых). Все эти онтологические образования также должны стать частью онтологического исследования (в том числе науки физики, понимаемой в широком смысле, – «большой физики»). В частности, наряду с обычными полями, онтологические представления должны быть восполнены концепциями предикативных (в частности, номологических) и эссенциальных полей.

В таком виде отчасти происходит возрождение идей не только Аристотеля, но и Гераклита, которые объединялись особенно стоиками. Центральным выступает здесь понятие Логоса: с одной стороны, закона (сильного предиката), с другой стороны, некоторого вида огнеподобной субстанции, которая воздействует на другие материальные стихии и как бы «прорастает» в них множеством своих частных разновидностей – «сперматическими логосами». В некоторой мере в таком двойном статусе огня-логоса можно видеть смешанный статус сильных предикатов, в том числе облучающих («оживляющих» и «освещающих») сущие своими предикативными полями.

Здесь можно отметить аналогии и с элементом ума («нуса») у Анаксагора, который («нус»), с одной стороны, является одним из элементов среди других, а, с другой стороны, организует все иные элементы.

Таким образом, формируя новое направление сильнопредикатизма, мы обогащаем образ онтологии, избегая крайностей реализма и номинализма и находя переклички со множеством идей и направлений. Образ онтологии, кроме сущих и предикатов, обогащается структурами сильных предикатов и сущностей, сохраняя момент относительной замкнутости и не предполагая обязательно своё бесконечное умножение.

Литература:

Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х тт. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1. – СПб.: ИД «Мирь», 2010.

³ Представленные выше рассуждения предполагали структуру онтологии как системы сущих и предикатов, и в таком общем виде они могут быть применены к любой онтологии, не только физической.

Тарасюк Татьяна Валентиновна

ООО «WhiteClub», директор
магистр психологии,

Tarasiuk Tatiana Valentinovna

WhiteClub Ltd, Director

Master degree in Psychology

E-Mail: ttarasiuk007@gmail.com

Шашков Игорь Иванович

Тверской промышленно-экономический колледж

кандидат технических наук

Shashkov Igor Ivanovich

Tver Industrial and Economic College

PhD

E-Mail: shashkovi0@gmail.com

УДК – 160.1

ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: ОТ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ

ЧАСТЬ 1. ИНТЕГРАЛЬНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ НА ОСНОВЕ ПРИНЦИПА 2-3

Аннотация: При трансформационном квантовом скачке к представлению об абсолютной полноте появляется возможность разработки новых эффективных методов развития интеллекта, основанных на интегрально-квантовом моделировании сознания и мышления.

Ключевые слова: полнота, интегрально-квантовое моделирование, принцип 2-3, коммуникативный резонанс (КР), интеллект, мышление

INTEGRATED INTELLIGENCE: FROM THEORY TO PRACTICE. PART 1. INTEGRATED MODELING ON THE BASIS OF 2-3

Abstract: A transformational quantum leap to the idea of absolute fullness, gives us opportunity to develop human intellectual abilities, using new effective methods created on the basis of the quantum-integrated modeling a consciousness and thinking.

Keywords: fullness, quantum-integrated modeling, 2-3 principle, a communicative resonance (CR), intelligence, consciousness.

К определению интеллекта

Тему развития интеллектуальных способностей мы рассматриваем в рамках *КР-психологии* – философской психологии, основанной на единении (интегрировании) в кольце коммуникативного резонанса (КР) физического и психического, объективного и субъективного, теории и практики.¹

В нашем случае интегрирование осуществляется по оси от теории к практике, что отражено в рабочем определении интеллекта как его инструментальность:

Интеллект – это когнитивный инструмент, обеспечивающий оперирование знаниями с целью перехода от некоторого исходного знания (набора исходных данных) к конечному знанию (результату решения задачи).

Говоря проще, **интеллект есть умение выводить новое знание из уже имеющегося.**

Ключевые слова в таком определении интеллекта – «уже имеющееся» исходное знание. Такое «имеющееся» знание при традиционном понимании интеллекта обычно предполагается известным и достаточно конкретным. «Механизм» интеллекта в этом случае основывается на конкретных алгоритмах, описываемых в рамках непротиворечивой логики. Эти алгоритмы в своей совокупности могут составить некоторую компьютерную программу. Соответственно, такой интеллект условно можно назвать «компьютерным»; для решения большинства практических задач возможностей такого интеллекта вполне достаточно.

Однако, как отмечается, например, в работе,² описание на основе существующих когнитивных инструментов принципиально невозможно для *сложных* объектов/процессов/ситуаций (ОПС) – таких, как живые организмы, цивилизации и осуществляемый ими исторический процесс.

В этой работе показывается, что последовательное логически непротиворечивое описание сложных ОПС приводит, в конечном счете, либо к логической противоречивости в виде порочного круга (при попытках строгого определения целостностей), либо к набору противоречивых и взаимно несовместимых моделей

(многозначность исторических моделей).³ Наличие в системе внутренней логической противоречивости в большинстве логических исчислений приводит к доказуемости любой, даже самой абсурдной, сформулированной на языке этого исчисления формулы.

Это можно также выразить как наличие разрыва между теоретическим описанием природы и ее реальным существованием; такой разрыв отвечает известной теореме Гёделя о неполноте, в которой доказано, что полнота описания достаточно развитой системы в рамках непротиворечивой логики невозможна.

В соответствии с этой теоремой теоретически возможны два варианта, отвечающие разным фундаментальным парадигмам науки и философии:

1) либо неполнота описания системы при его логической непротиворечивости;

2) либо полнота описания при осуществлении в нем краевой логической противоречивости (КЛП).

Легитимным из этих двух вариантов в науке и в философии традиционно является первый – неполнота описания системы при его логической непротиворечивости. До XX века исследователи в своих построениях шли, главным образом, от видимого, представимого. Что очевидно (очевидно, видимо), то и верно, то и следует закладывать в основания. Видимым же для человека был макроскопический предметный мир, для адекватного описания которого достаточно обычной непротиворечивой логики. В фундаментальной работе о полноте⁴ обобщается, что развертывание *принципа полноты* ведет к абсолютному хаосу, к миру неразрешимых противоречий.

Вплоть до настоящего времени серьезных возражений такой выбор не вызывал. Соответственно, именно он выражает фундаментальную парадигму западного рационального мышления.

Таким образом, в рамках непротиворечивой логики полное адекватное описание/моделирование мышления и интеллекта невозможно принципиально. Можно только постепенно приближаться к полностью адекватной (истинной) модели, никогда ее не достигая. При этом нельзя даже с уверенностью сказать – а есть ли такая предельная модель вообще?

Соответственно, проблема описания сложных ОПС «упирается» в необходимость как-то обойти, «нейтрализовать» возни-

кающую при таком описании краевую логическую противоречивость (КЛП).

В поисках решения этой проблемы мы предположили возможность легитимации в системе логической противоречивости при одновременном достижении в ней полноты описания; это означает переход от фундаментальной парадигмы 1 (неполнота описания при его логической непротиворечивости) к парадигме 2 (полнота описания при его логической противоречивости).

Некоторые предпосылки для такой парадигмальной инверсии появились в XX веке в связи с серьезными научными достижениями в этот период:

«С развитием науки и техники физики продвинулись в области «невидимого»; в частности, стали возможными исследования в микромире (атомная физика, физика элементарных частиц...), приведшие в итоге к торжеству квантовой механики. Был достигнут, так сказать, минимум, «край» – например, деление элементарных частиц не приводило к их бесконечному размельчению, а давало частицы того же порядка малости (а иногда даже и с большей массой).

Край был достигнут и в теории относительности (максимальность скорости света), а также в космологии (теория замкнутой вселенной Фридмана). А в XXI веке «на край» в философии неовсединства В.И. Моисеева вышла математика/логика».⁵

Таким образом, исследователи в краевых теориях столкнулись с фактами краевой логической противоречивости (КЛП), снять которую оказалось очень трудно, если не невозможно».

Вместо попыток снять логическую противоречивость, мы предположили ее легитимность. При этом мы не стали каким-то образом ограничивать полноту, а осуществили трансформационный скачок в ее понимании как включающей в себя абсолютно всё без каких-либо изъятий и/или ограничений.⁶

Такая полнота не только охватывает, включает в себя весь наблюдаемый мир, но и парадоксальным образом является минимальным элементом этого мира.⁷

Соответственно, интегрирование по оси «теория – практика» осуществляется нами как синтез теории абсолютной полноты и конкретных моделей мышления и интеллекта.

В отличие от представлений Н.А. Васильева, допустившего легитимность логической противоречивости в неких воображае-

мых мирах, мы предположили ее осуществление в любом мире, в котором возможно существование сознательного наблюдателя этого мира.. Но не в макроскопической, предметной «части» этого мира, а в его глубокой реальности, на квантовом краю – в абсолютной полноте.⁸

При таком подходе возможное возражение, что при легитимации логической противоречивости система, в соответствии с законом Дунса Скотта, становится неинформативной, снимается разделением системы на две области:

(1) частичности (где логическая противоречивость нелегитимна);

(2) полноты (где она легитимна).

При этом:

- в области (1) – жесткий детерминизм, характерный для макроскопических физических предметов;
- в области (2) – полнота свободы, возможно любое высказывание, любая фантазия – это отвечает, в частности, возможности творческого воображения.

Эти области связаны между собой, но при этом и разделены трансформационным «квантовым скачком».⁹

Свобода, неопределенность в краевой области полноты дает, в соответствии с квантовым соотношением неопределенностей, полную определенность в области частичности – в области макроскопической предметной реальности.¹⁰

Таким образом, *описание всякой полной системы является адекватным в том, и только в том случае, если оно осуществляется в рамках двух логически несводимых одна к другой моделей (полноты и частичности), парадоксально единящихся в третьей, эмерджентной модели* (это одна из формулировок фундаментального принципа 2-3, о котором см. ниже).

При этом единение моделей осуществляется как «спуск» от полноты к частичности, понимаемый как *интегральное выведение*.¹¹

Отметим, что выведение можно понимать как переход от исходных данных (условие задачи) к некоторому конкретному результату (решению задачи); соответственно, понятие выведения соотносится с представлением об интеллекте как способности решать задачи.

В определении интеллекта, отвечающем его традиционному пониманию (см. в начале статьи) речь идет о выведении результирующего знания из *уже имеющегося, явного* знания, представляющего собой конкретный набор исходных данных.

В отличие от такого частичного выведения, при полноте интегрального подхода исходным пунктом выведения является полнота, в которой потенциально содержится *абсолютно любой* набор исходных данных, в том числе не открытых явно сознанию человека и первоначально не содержащихся в памяти человека.

Таким образом, при выходе на край, к полноте, определение *краевого* интеллекта должно принципиально отличаться от определения, приведенного в начале статьи для *частичного* интеллекта:

Краевой интеллект есть умение выводить конкретное частичное знание из абсолютной полноты, в которой потенциально содержится абсолютно любое знание без каких-либо изъятий и ограничений.

Соответственно, имеем определение для универсального, *интегрального* интеллекта:

Интегральный интеллект есть эмерджентная «сумма» краевого интеллекта и частичного, алгоритмического интеллекта.

Таким образом, интегральный интеллект моделируется триадой, в которой 1) «край» и 2) «середина» единятся в 3) эмерджентной целостности-полноте. Условно это можно понимать как *переход 2-3*; такой переход отвечает интегральному принципу 2-3, справедливому при описании развития к полноте всех фундаментальных сущностей.

В следующих разделах этот важнейший принцип рассматривается более подробно.

Принцип 2-3

В традиционной философии фундаментальные понятия отвечают однородному (одномодельному) пониманию картины мира (когда «срединные» представления механически переносятся на «край»).

Однако **при полноте** картины мира «край» принципиально отличается от середины.

Проиллюстрирую это простым примером.

Рассмотрим два элемента-точки: 1) где-нибудь в середине отрезка прямой линии и 2) на краю этого отрезка. В случае если отрезок есть абсолютная полнота, то эти два элемента, предполагаемые в бесконечной, однородной модели абсолютно тождественными, в конечном отрезке оказываются принципиально разными:

срединный элемент 1 оказывается между соседними тождественными элементами; его интенции вправо и влево уравниваются;

краевой элемент 2 – между *включенным* в отрезок, *внутренним* соседним элементом (статика) и *включаемым* в отрезок, *внешне-внутренним* соседним элементом (динамика); его интенции вправо и влево не уравниваются – он интенцирует вовне отрезка.

Соответственно, **при полноте картины мира следует пользоваться не одной однородной моделью, а двумя моделями (однородной, непротиворечивой срединной и неоднородной противоречивой краевой), единящимися в третьей, финифинитной, конечно-бесконечной, дискретно-непрерывной модели.**

Это формулировка фундаментального *принципа 2-3* – принципа перехода от дуальной оппозиционной модели к троичной, логически замкнутой модели (в идеале это кольцо КР).

В другой формулировке принцип 2-3 имеет вид:

Две дополнительные, логически несводимые одна к другой модели в своей полноте (на краю) единятся в третьей эмерджентной, инвариантной модели.

В своем предельном самоосуществлении принцип 2-3 связывает два логически несводимых полюса – *конечного* и *бесконечного* – в *конечно-бесконечные* сущности. В этом случае он понимается как *R-принцип 2-3¹²*, одна из формулировок которого следующая:

Мир является конечно-бесконечным, его Полнота (всеполнота) для наблюдателя осуществляется как единение краевой непредставимой абсолютной полноты (абсолютной реальности) и срединной детерминированной множественной частичности. При этом краевая и срединная области связаны *R-соотношением неопределенностей*.

Принцип 2-3 является важным критерием адекватности *интегрально-квантовых моделей*, являющихся базовыми при модели-

ровании мышления и интеллекта. В соответствии с ним всякая адекватная интегрально-квантовая модель не может быть построена в виде какой-то одной, внутренне непротиворечивой схемы; должны быть минимум две схемы, парадоксально единящиеся в третьей, также внутренне противоречивой схеме.

Структурирование полноты в соответствии с принципом 2-3

Интегрально-квантовое моделирование всех фундаментальных (краевых) феноменов в Интегралике и в КР-психологии, в т.ч., сознания/мышления/интеллекта, основывается на представлении об абсолютной полноте, включающей в себя абсолютно всё без каких-либо изъятий и ограничений.

В связи с этим, при интегрально-квантовом моделировании на основе представления об абсолютной полноте, отталкиваться следует от моделирования/структурирования самой абсолютной полноты, осуществляемом в соответствии с принципом 2-3.

В соответствии с этим принципом, первичное структурирование полноты возможно, по В.И. Моисееву, «...введением двух видов полноты: 1) *фон-полноты* – вида полноты, которая, подобно всеобщему фону, всему даёт основание, но только как лишь некоторый фон реального бытия, 2) *на-фоне-полноты* – такой разновидности полноты, которая не способна вместить в себя несовместимости-уничтожения, но зато даёт основания реальным синтезам.

В свою очередь, эти два вида полноты оказываются двумя сторонами некоторой 3) *транс-полноты*, обнимающей в своих определениях фоновые и на-фоне-данные определения бытия».¹³

Статичные определения полноты являются неокончательными, частичными; полнота ускользает из них в свое динамическое определение; это отвечает тому, что полнота парадоксальным образом превышает сама себя. Для представления такого превышения мы разделяем полноту на три (сохраняя ее при этом как неделимую целостность):

- 1) полноту, превысившую саму себя;
- 2) полноту, превышенную самой собой;
- 3) полноту, единящую свои превысившую и превышенную ипостаси.

О двух механизмах мышления/интеллекта

В соответствии с принципом 2-3, адекватное описание механизма интеллекта в его полноте (как и моделирование *мышления*, функцией которого интеллект является) должно основываться на единении *двух принципиально различных механизмов*:

механизм для краевой области полноты;

механизм для срединной области частичных сущностей.

При этом строгое дискурсивное описание этих механизмов в их единстве невозможно без использования в схеме структурных элементов, «прячущих» в своей полноте краевую логическую противоречивость и отвечающую ей неопределенность.

Устойчивые структуры психики (УСП)

В работе¹⁴ показано, что такими сущностями, осуществляющимися в своей полноте и частичности, являются *устойчивые структуры психики* (УСП), определяемые в книге Т.В. Тарасюк и И.И. Шашкова «Всё из ничего» следующим образом:

*«Устойчивые структуры психики (УСП) – спиралевидные замкнутые образования в психике, которые, благодаря коммуникативному резонансу в них, являются устойчивыми во внешнем охватывающем времени. Витки спирали УСП релятивистски сгущаются при удалении от центра, образуя внешнюю оболочку УСП. Различные УСП отвечают за восприятие внешних стимулов, хранение конкретных блоков информации, поведенческие реакции, управление другими УСП, управление бессознательным функционированием организма и т.д.»*¹⁵

К таким структурам относятся, в частности, комплексы Фрейда, архетипы Юнга, гештальты (гештальтпсихология), импринты (нейролингвистическое программирование), стереотипы мышления, мэмы (спиральная динамика), холоны (К.Уилбер, Интегральная психология), плероны (В.И. Моисеев, философия неовсеединства). Особенности и свойства большинства таких структур описаны во множестве работ по психологии и философии.

Введение понятия УСП, объединяющего в себе, казалось бы, принципиально не сводимые одно к другому понятия (комплекс, гештальт, импринт, холон и т.д.), позволяет не только унифицировать различные подходы в интегральной модели, но и применять в исследованиях мощный понятийный и инструментальный аппарат *философии неовсеединства* (В.И. Моисеев).

Как и все другие фундаментальные («краевые») понятия/модели, УСП структурируется в соответствии с интегральным принципом 2-3. В соответствии с этим принципом, адекватное описание/моделирование УСП, должно основываться на единении двух принципиально различных моделей в эмерджентной третьей модели:

Обоснование модели УСП

В работе¹⁶ модель УСП обосновывается, исходя из:

- изоморфизма психического и физического уровней бытия;
- закона инверсии;
- кольцевого коммуникативного резонанса (КР).

Изоморфизм уровней бытия позволяет переносить краевые модели физического уровня на психический уровень.

Закон инверсии при таком переносе меняет характеристики модели на противоположные (психический мир оказывается «вывернутым наизнанку»¹⁷ физическим миром).

Коммуникативный резонанс обуславливает наличие в модели *парадоксальных кольцевых структур*. Именно благодаря КР УСП являются *устойчивыми во внешнем времени структурами*.

Все эти три условия выполняются, если модель УСП отвечает модели оболочек, подобной квантовой модели стационарных оболочек в атоме по Н. Бору.¹⁸

Эта модель развита в работе,¹⁹ в которой она сопоставляется также с *идеат-экстернатной моделью* В.И.Моисеева.²⁰

Таким образом, уже в работах 2010-2012 г. для обоснования УСП нам пришлось использовать некоторые положения и модели квантовой механики; это потребовало от нас найти критерии интегрально-квантового характера того или иного феномена/явления.

В каких случаях феномен/явление можно считать интегрально-квантовым?

Ответ на этот вопрос в работе.²¹ Мы исходим из того, что одним из основных признаков квантового характера того или иного феномена/явления является *краевая дискретность на фоне непрерывности*. С точки зрения интегрального подхода, осуществляемого в его полноте, *дискретность и непрерывность должны при этом не просто соплагаться, механически скла-*

дываться, а синтезироваться, в соответствии с принципом 2-3, в принципиально новое, эмерджентное дискретно-непрерывное состояние.

В частности, в квантовой физике такое эмерджентное единение дискретности и непрерывности понимается, как корпускулярно-волновой дуализм.

При этом:

- непрерывности можно сопоставить волновую модель;
- дискретности – корпускулярную модель;
- дискретно-непрерывному состоянию – квантовую модель.

В работе²² показывается, что такое единение дискретности и непрерывности можно понимать как осуществление *краевой логической противоречивости* – непрерывность принципиально не сводится к дискретности финитно. При таком сведении, осуществляемом в рамках непротиворечивой логики, в итоге получается логическое противоречие – соседние точки оказываются и бесконечно близкими одна к другой, и находящимися на конечном расстоянии одна от другой, – так мы приходим к представлению о конечно-бесконечных величинах.

Такие конечно-бесконечные величины можно понимать как результат действия квантового *соотношения неопределенностей*, в соответствии с которым связь близких точек осуществляется благодаря перекрытию их «зон неопределенности».

В рамках одной логической модели репрезентировать дискретно-непрерывную действительность нельзя – бесконечности в нашей действительности являются как актуальными, так и потенциальными (при этом единящимися в актуально-потенциальной бесконечности).

Таким образом, **квантовый подход по своему философскому смыслу отвечает выходу теории на край, на границу, на которой осуществляется дискретность на непрерывном фоне и, вместе с этим, краевая логическая противоречивость.**

Соответственно, **феномен можно называть квантовым, если при его описании мы необходимо приходим к представлениям о краевой дискретности и, вместе с этим, к краевой логической противоречивости.**

С другой стороны, такие феномены можно называть и интегральными – в них осуществляется как непротиворечивое интегрирование 1-го рода, так и логически противоречивое

интегрирование 2-го рода, при котором единятся логически несводимые друг к другу феномены (в нашем случае – дискретность и непрерывность).

Таким образом, **полнота описания достигается при единении квантового и интегрального подходов в интегрально-квантовом подходе.**

Полученный критерий того, что феномен является интегрально-квантовым, назовем *ИК-критерием*; этот критерий, как и следовало ожидать, отвечает фундаментальному принципу 2-3.

Применение к сознанию

Применим ИК-критерий к сознанию – является ли оно интегрально-квантовым феноменом?

Прежде всего, сознание можно считать *квантовым феноменом* ввиду того, что оно выделяет («осознает») на своем фоне-экране некоторые конкретные образы как дискретности на фоне непрерывности (см. в предыдущем разделе).

Соответственно, при моделировании сознания должно быть и некоторое выражение/репрезентация такой его дискретности/непрерывности, отвечающей его квантовому характеру. В КР-психологии такое выражение осуществляется через представление об ИУСП,²³ несущих целостные (дискретные) смыслы на непрерывном фоне своего развития к этим предельным смыслам.

Поясним:

- с одной стороны, сознание открыто на внешне-внутренний относительно себя физический мир, «поставляющий» ему необходимое количество конкретных («дискретных») осознаваемых предметов;
- с другой стороны, количество дискретных УСП, отвечающих конкретным осознаваемым предметам, может являться столь большим, что «расстояние» на экране сознания между соседними из них оказывается достаточно малым, что позволяет идентифицировать его как конечно-бесконечное и, вместе с этим, дискретно-непрерывное (что и обеспечивает возможность существования непрерывного фона-экрана сознания).

Иными словами, множество воспринятых предметов создает фон-экран, на котором получает возможность своего же выявления. Имеем порочный круг – кольцо коммуникативного резонан-

са между изображениями на экране сознания и самим экраном сознания – без такого резонанса, обеспечивающего устойчивость осознания того или иного конкретного предмета на протяжении некоторого конкретного времени, осознание невозможно.

Мы видим, что осознание предметов (*интенциональное сознание*) происходит не в физическом пространстве-времени, а в некотором искусственном пространстве-времени, синтезированном самим сознанием (в его «чистом виде», понимаемом как *самосознание*) и восприятиями предметов, которым отвечают интегральные УСП (ИУСП). При этом осознание возможно лишь постольку, поскольку количество ИУСП, «накопленных» в психике в процессе восприятия различных предметов, достаточно, чтобы осуществлялась возможность образования интегрального непрерывного фона-экрана сознания (в этом смысле сознание является **интегральным феноменом**).

Таким образом, сознание в своей полноте, являющееся, условно говоря, «суммой» интенционального сознания и самосознания, адекватно описывается через единение квантового и интегрального подходов – в рамках **интегрально-квантового подхода**.

Структура сознания. Сознание как УСП на границе внешнего и внутреннего мира

При построении модели сознания, мы выделяем уровень единого, идентифицируемого как сознание. На этом уровне, в этом едином, «собираются» те УСП, которые отвечают за конкретные функции, через осуществление которых мы определяем сознание, – это (1) функция построения дифференцированных (различимых) изображений и (2) функция оперирования этими изображениями (см. определение сознания по В.И. Моисееву в Словаре Интегрального сообщества.²⁴

С точки зрения КР-психологии, первую функцию можно понимать как *осознание* различных сущностей, взятие их в качестве целостных пространственных изображений, образов; вторую же функцию – как последовательный переход от одного изображения к другому, как последовательную *мысль*.

При этом сознание в своей полноте осуществляется как парадоксальное единение осознания и мышления, т.е. мышление (как и осознание), с точки зрения КР-психологии, является функцией сознания, его составной частью (при этом в своей полноте оста-

ваясь, парадоксальным образом, независимой, самодостаточной сущностью).

Таким образом, структурирование и интегральное моделирование сознания в его полноте возможно через использования представления об ИУСП, множество которых организовывается в единую целостность – в многоединое сознание.

При этом сознание в первом приближении само понимается как некоторая устойчивая структура психики, которая, в отличие от составляющих сознание внутренних УСП, находится *на границе* внутреннего и внешнего мира.

При таком определении сознания оно является *сознанием бодрствования*, открытым на внешний физический мир и «привязанном» к некоторой конкретной «точке» в охватывающем физическом пространстве-времени. «Отсоединяясь» (полностью или частично) от внешнего мира, от его пространства-времени, сознание становится *измененным*.

Другие УСП, практически не связанные с внешним миром, являются своего рода «микросознаниями», обычно только частично заполняющими общий «экран сознания».

Более полная и обоснованная модель сознания будет представлена нами в других работах.

Триады по принципу 2-3 и полюса бесконечного и конечного в R-анализе. Применение к теме УСП

Сравнение подходов, принятых в Интегралике и в R-анализе показывает, что, по сути, R-анализ – это математическая репрезентация принципа 2-3. Так же как в принципе 2-3, в R-анализе связываются полюса конечного и бесконечного. При этом в R-анализе первой позиции триады принципа 2-3 отвечает бесконечность, второй позиции – конечность, третьей – конечность-бесконечность.

Конечность-бесконечность является инвариантом, отвечающим постоянной Планка в соотношении неопределенностей квантовой механики.

О переменной постоянной Планка

О переменной постоянной Планка можно говорить при обращении к *внутреннему миру человека* – к структуре его психики. Как показано выше, интегральными структурными элементами психики являются устойчивые структуры психики (УСП).

Каждая УСП в полноте своего развития достигает края, на котором она логически противоречива (достигает КЛП – краевой логической противоречивости). Соответственно, каждая УСП в своей полноте структурируется по принципу 2-3:

краевая УСП (КУСП) – УСП – интегральная УСП (ИУСП)

Край и середина ИУСП (КУСП и УСП) связаны соотношением неопределенностей, аналогично такому соотношению в квантовой механике, но, поскольку все ИУСП могут быть разными, то и постоянная Планка для каждой из них может быть разной.

С другой стороны, во внешнем физическом мире, воспринимаемом в общем физическом пространстве-времени, постоянная Планка оказывается одной и той же для разных процессов.

Таким образом, в сознании постоянная Планка переменна, в физическом же мире она постоянна; именно в этом принципиальное отличие внутреннего и внешнего мира.

Соотнося постоянные Планка для внешнего и внутреннего мира, получаем соотношение неопределенностей более высокого уровня – соотношение неопределенностей для самой постоянной Планка.

Имеем с одной стороны полюс *переменной постоянной Планка*, с другой – полюс *постоянной постоянной Планка*.

Заключение

Таким образом, внешний мир в своем макроскопическом предметном мире оказывается косным, фундаментально-инвариантным (одна и та же постоянная Планка), имеющим только одно общее время развития (физическое), являющееся собственным временем его как целостности; полнота внешнего мира единична.

Внутренний же мир, в котором полнота осуществляется в своей множественности (множественности ИУСП), является динамичным в самом себе, обладающим множеством собственных времен, относящимся к разным ИУСП.

Что касается внешнего мира в его краевом микроскопическом, квантовом осуществлении, то он оказывается пограничным – внешне-внутренним, единящим в себе конечность макроскопического физического мира и бесконечность внутреннего психического мира.

Примечания:

1 Интегралика: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография // Под ред. И.И. Шашкова. – Тверь: ТРИАДА, 2017. – С.189-285. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

2 Бахтияров О.Г. К проблеме разработки когнитивных инструментов для моделирования сложных объектов и процессов // Интегралика: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография. Тверь: ТРИАДА, 2017. – С. 298–300. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

3 Там же. С. 298.

4 Карпенко А.С. Философский принцип полноты (часть I) // Вопросы философии. № 6, 2013. – С. 58–78.

5 Тарасюк Т.В., Шашков И.И. Интегральное доказательство бытия Бога // Интегральная философия. № 3, 2013. – С. 73–89. URL: <http://allunity.ru/journals/J3.pdf> (дата обращения: 03.03.2018).

6 Шашков И.И. Трансформационный скачок в представлениях о полноте. XVII Всероссийская научно-практическая конференция «Дни науки – 2017». 20-22 апреля 2017 года. Материалы конференции. – Озёрск: ОТИ НИЯУ МИФИ, 2017.

7 Тарасюк Т.В., Шашков И.И. Полнота как образ и структурный элемент многоединства // Интегральная философия. № 2, 2012. – С. 54–64. URL: <http://allunity.ru/journals/J2.pdf> (дата обращения: 03.03.2018).

8 Интегралика: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография // Под ред. И.И. Шашкова. – Тверь: ТРИАДА, 2017. – С. 71–72. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

9 Тарасюк Т.В., Шашков И.И. Интегральное доказательство бытия Бога // Интегральная философия. № 3, 2013. – С. 73–89. URL: <http://allunity.ru/journals/J3.pdf> (дата обращения: 03.03.2018).

10 Моисеев В.И. От теории полноты к социопrotокоду // Credo New. № 3(87), 2016. – С. 60–71. URL: <http://credo-new.ru/archives/858> (дата обращения: 03.03.2018).

11 Войцехович В.Э., Шашков И.И. Социальный протокод как интегрально-квантовый феномен // Credo New. № 3(87), 2016. – С. 72–90. URL: <http://credo-new.ru/archives/861> (дата обращения: 03.03.2018).

12 Приставка R- перед понятием означает некоторое отношение этого понятия к R-анализу (В.И.Моисеев); об R-анализе см., например, Моисеев В.И. К философии и математике R-анализа. Часть 1 // Credo New, № 3 (63), 2010. – С. 73–85; Моисеев В.И. К философии и математике R-анализа. Часть 2 // Credo New, № 4 (64), 2010.

13 Интегралика: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография // Под ред. И.И. Шашкова. – Тверь: ТРИАДА, 2017. – С. 301–302. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

14 Лопатина И.Н., Шашков И.И. Интегрально-квантовые методы при обучении и развитии интеллектуальных способностей // Образы постнеклассической интегральной философии. Материалы 3-й летней школы по интегральной

философии и философии неовсеединства: сб. науч. статей. Тверь: Изд-во ТвГУ, Вып. 3, 2016. – С. 70–96.

15 Тарасюк Т.В., Шашков И.И. Всё из ничего. Основы интегрально-го вывода мира. Киев: Изд-во Лаборатории Интегралки, 2010. – С. 163. URL: <http://allunity.ru/files/Book-All.pdf> (дата обращения: 03.03.2018).

16 Там же. Стр. 162.

17 Оборот «вывернутое наизнанку» применил В.И. Моисеев в статье: Моисеев В.И. Внутренний мир как «вывернутое наизнанку» пространство // Размышления о... Вып. 11. Актуальная философия. – М.: МАКС Пресс, 2008.

18 Все из ничего, с. 162–163.

19 Набильская О.В. Моделирование сознания на основе представления о многоединстве // Интегралка: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография. Тверь: ТРИАДА, 2017. – С. 207–225. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

20 Там же. С. 222–223.

21 Шашков И.И., Щерблев И.А. Обоснование интегрально-квантового подхода при моделировании сознания // Интегралка: от представления о полноте к интегрально-квантовой картине мира: Коллективная монография. Тверь: ТРИАДА, 2017. – С. 243–246. URL: http://allunity.ru/files/Shashkov_Monograf_blok_v3.pdf (дата обращения: 03.03.2018).

22 Там же.

23 Интегральными являются УСП, достигшие в своем развитии полноты (или близкие к ее достижению). Такие УСП (ИУСП) являются открыто-замкнутыми; их открытость проявляется как наличие вокруг них «зоны неопределенности», возникающей в соответствии с квантовым соотношением неопределенностей. В такой «зоне неопределенности» вероятность присутствия/действия ИУСП уменьшается с увеличением «расстояния» от нее.

24 Словарь Интегрального сообщества, <http://allunity.ru/dictionary.php> (дата обращения: 03.03.2018).

**ОСМЫСЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА: ФИЛОСОФИЯ,
МЕТОДОЛОГИЯ, ИССЛЕДОВАНИЯ**

Иваненков Сергей Петрович

*Санкт-Петербургский государственный институт
психологии и социальной работы,*

Доктор философских наук

Ivanenkov Sergey Petrovich

St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work

Doctor of science in philosophy

credonew@yandex.ru

Кусжанова Ажар Жалелевна

Редакция журнала Credo new

Доктор философских наук

Kuszhanova Azhar Jalelevna

Editorial office of the magazine Credo new

Doctor of science in philosophy

pola2@mail.ru

УДК 316.614.6

ОЦЕНКА МОЛОДЕЖЬЮ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ УСЛОВИЙ ЖИЗНИ В ОРЕНБУРЖЬЕ В 2017 ГОДУ

Аннотация: Статья открывает ряд материалов, в которых рассматриваются основные тенденции в процессе жизнедеятельности молодежи Оренбургской области в новых исторических условиях экономического и социально-политического кризиса 2014–2016 годов. На основе результатов социологических исследований, анализа статистических данных обсуждаются такие основные проблемы молодежи, как степень ее удовлетворенности различными сторонами жизни, оценка социальных возможностей в реализации ее интересов, ее взгляды на перспективы учебы, работы, выбора профессии и места жительства и др., делаются заключения о текущей социальной обстановке в регионе и ее изменениях в новых условиях последних лет, а также о направлениях государственной молодежной политики, требующих внимания и доработки.

Ключевые слова: молодежь, государственная молодежная политика, ценностные ориентации молодежи, социальная активность молодежи, самоорганизация и самореализация молодежи, социальные возможности молодежи, права молодежи, прагматизм молодежи, патриотизм

THE CONDITIONS OF LIFE IN THE ORENBURG REGION IN 2017, ACCORDING TO THE YOUTH OF THE SAME REGION

Abstract: The article opens a series of articles that discuss major trends in the process of life of the youth of the Orenburg region in the new historical conditions, economic and socio-political crisis 2014–2016. On the basis of results of sociological researches, statistical data analysis are discussed such basic problems of youth, as the degree of satisfaction with various aspects of life, assessment social opportunities in the realization of her interests, her views on the prospects for study, work, choice of profession and place of residence, etc., are conclusions about the current social situation in the region and its changes in the new environment of recent years, and the directions of state youth policy, requiring attention and improvement.

Keywords: youth, state youth policy, value orientations of youth, social activity of youth, self-organization and youth self-realization, social opportunities for youth, rights of youth, pragmatism of youth, patriotism.

Одной из базовых гипотез данного мониторинга¹ было положение о том, что в стране за 3 последние года, с 2013 по 2016 год, произошли значимые события, которые способны оказать влияние на изменение тех или иных позиций в самоопределении молодежи. Поэтому там, где эта связь, на наш взгляд, могла оказаться существенной, мы везде анализируем полученные результаты в сравнении данных исследования 2014 года, т.е. до украинских

¹ Исследование «Молодежь Оренбуржья: условия и факторы самоопределения в период кризиса 2014–2016 гг. (Ежегодный доклад о положении молодежи оренбургской области)» проводилось совместными усилиями Департамента молодежной политики, Оренбургской области и ВТК «Credo». Оно является дальнейшим продолжением в режиме мониторинга анализа основных проблем молодежи региона, начатого в 1999 году. По выборке квотной общей численности молодежи Оренбургской области в возрасте от 14 до 30 лет опрошено 872 респондента.

событий, и 2017 года, т.е. когда Россия начала выходить из обусловленного ими кризиса и вступила в период стабилизации.

Таблица 1

54. К какой из следующих групп вы себя можете отнести: в %

	2017 год	
	%	ранг
Мы едва сводим концы с концами. Денег не хватает даже на продукты	6,31	4
На продукты денег хватает, но покупка одежды вызывает финансовые затруднения	15,02	3
Денег хватает на продукты и на одежду, но вот покупка вещей длительного пользования (телевизора, холодильника) является для нас проблемой	28,56	1
Мы можем без труда приобретать вещи длительного пользования. Однако для нас затруднительно приобрести действительно дорогие вещи	24,08	2
Мы можем позволить себе достаточно дорогостоящие вещи – квартиру, дачу и другое	3,78	5

Основная группа молодежи относит себя к среднеобеспеченной части населения, занимая в таблице позиции 2-4. Ограниченные возможности (приобретения только продуктов питания) признали у себя 15 %, позволяют себе покупку продуктов питания и одежды 28,5%, а способными приобретать, помимо одежды и продуктов питания, еще и вещи длительного пользования (телевизоры, холодильники) – 24% респондентов.

Таблица 2

62. Каковы Ваши жилищные условия: в %

живем в общежитии	4,24
снимаем комнату	1,72
снимаем квартиру	8,37
живем в однокомнатной квартире	4,13
живем в коммунальной квартире	0,57
живем в двухкомнатной квартире	15,37
живем в 3-х и более комнатной квартире	16,86
живем в собственном доме	27,52

Обеспеченным жильем является почти 65,5% респондентов. При этом 51% опрошенных удовлетворены своими жилищными условиями.

Удовлетворение сторонами жизни и оценка возможностей для саморазвития как индикатор условий жизни молодежи

Таблица 3

9. Насколько Вы лично удовлетворены следующими сторонами своей жизни? (%)

	Удовлетворен	Частично удовлетворен	Со-всем не удовлетворен
работой (учебой) в настоящее время	45,99	35,32	5,28
тем, как Вы проводите время после работы (учебы)	47,36	31,42	6,31
материальным положением семьи	44,61	31,31	10,21
состоянием своего здоровья	57,22	24,43	4,24
вашими отношениями с членами семьи	64,56	18,92	1,95
жилищными условиями	51,03	28,10	5,73
условиями жизни в Вашем городе (селе)	36,01	38,07	10,89
тем, как в целом складывается Ваша жизнь	47,48	34,98	3,67
своим социальным положением	52,87	26,26	5,50

Параметр удовлетворенности условиями жизни показывает, что в целом социальную ситуацию в области можно признать стабильной. Определяющим фактором здесь является удовлетворенность отношениями внутри семьи (65,5%), являющейся как микроколлективом, так и микрообществом, в котором берут начало другие отношения человека с окружающим социальным миром. Примерно 2/3 молодого населения Оренбуржья в общем удовлетворены и работой, и учебой, и в целом своим социальным положением и тем, как складывается их жизнь.

В аутсайдерах – такие факторы, как материальное положение семьи (совсем не удовлетворено более 10%) и условия жизни в городе или селе проживания (совсем не удовлетворено около 11%). В случае наличия критической массы недовольных, из этих факторов – в особенности второго – впоследствии складываются

миграционные настроения людей, протестное поведение электората, а в усугубленных вариантах – экстремизм, мятежи, восстания и т.д. Однако около 75% в целом удовлетворено или частично удовлетворено как материальным положением семьи, так и условиями жизни в месте проживания. Это и есть достаточно благополучный показатель стабильности.

Вместе с тем, показатель удовлетворенных условиями жизни в месте проживания – всего 36% – все же говорит о том, что есть еще повод для более пристального внимания городских и сельских администраций к анализу условий жизни и работы людей во вверенных им территориях, выявлению негативных факторов и поиску возможностей их улучшения. В данный момент прогнозные ожидания негативного развития молодежного общественного мнения не превышают 25–30 % и не являются критичными, давая время и возможности для планомерного решения проблем и прогрессивного развития городских и сельских поселений.

Поскольку за последние три года (2013–2016) в стране произошли определенные – и негативные, и позитивные – изменения в экономической, политической, социальной и других сферах, постольку сравнение показателей по этим годам позволяет выявить устойчиво-консервативные и динамичные факторы и тенденции в развитии социальной жизни региона.

Таблица 4

9. Насколько Вы лично удовлетворены следующими сторонами своей жизни?

	2014 год		2015 год		2017 год	
	Со-всем не удовлетворен (в %)	Ранг	Со-всем не удовлетворен (в %)	Ранг	Со-всем не удовлетворен (в %)	Ранг
работой (учебой) в настоящее время	6,59	5	5,43	6	5,28	6
тем, как Вы проводите время после работы (учебы)	6,78	4	7,40	3	6,31	3
материальным положением семьи	8,88	2	8,76	2	10,21	2

состоянием своего здоровья	4,59	6	5,77	5	4,24	7
вашиими отношениями с членами семьи	3,27	8	4,14	8	1,95	9
жилищными условиями	7,56	3	6,38	4	5,73	4
условиями жизни в Вашем городе (селе)	15,46	1	14,2	1	10,89	1
тем, как в целом складывается Ваша жизнь	3,56	7	4,48	7	3,67	8
своим социальным положением	-	-	3,26	9	5,50	5

Так, по антирейтинговому премиум-фактору – неудовлетворенность условиями жизни в Вашем городе (селе) – на протяжении этих лет наблюдается устойчивое снижение показателя почти на 30 %, причем с ускорением. Когда люди ощущают улучшение условий жизни, неудовлетворенных становится все меньше. А значит, это косвенная оценка социальной политики местных властей по развитию своей территории, и в целом *оценка – положительная*. В совокупности со снижающимися (хоть и незначительно) показателями неудовлетворенности работой, проведением досуга и жилищными условиями она дает картину *улучшения социальных условий жизни* молодых людей, ведущего к снижению показателей их неудовлетворенности.

Также обращают на себя внимание два растущих параметра – материальное положение семьи (рост числа совсем не удовлетворенных с 8,9% до 10,2%) и социальное положение (рост числа совсем не удовлетворенных своим социальным положением с 3,3% до 5,5%). Первый возрос прогностически-ожидаемо и связан с общим снижением уровня реальных доходов населения РФ в период 2015–16 гг., обусловленным ухудшением общей экономической и политической ситуации в стране под давлением внешних сил (падение цен на нефть, санкции, увеличение военных расходов и т.д.). Перелом этого негативного тренда с последующим выходом страны на рост экономики в начале 2017 года уже произошли, что дает основания для положительных ожиданий улучшения материального положения населения и роста его удовлетворенности.

Что касается второго фактора – снижения удовлетворенности социальным положением – он в данном случае оказался в деталях не раскрытым. Будучи *интегральным показателем социаль-*

ного самочувствия общества, своим ростом он сигнализирует о каком-то неблагополучии, но с чем именно оно связано, на имеющемся материале сказать определенно невозможно.

Более развернутую и детальную карту условий жизни и социального самочувствия молодого населения Оренбуржья дают ответы на вопрос:

Таблица 5

10. Как Вы считаете, какие возможности у Вас сегодня для того, чтобы (ответьте по каждой строке): в %

	доста- точно высо- кие	сред- ние	до- воль- но низкие	не желаю этого
получить хорошее образование, специальность, проф. подготовку, которые признавались бы во всем мире	27,98	46,22	10,21	1,26
устроиться на хорошую работу по своей специальности	20,99	48,39	15,60	0,80
добиться для себя (своей семьи) материального благополучия, достатка	26,49	47,94	9,17	1,03
свободно и публично выражать свои политические взгляды, требования	23,17	41,06	15,94	5,73
получать информацию, важную для молодежи	35,55	39,33	8,83	2,06
поступать в соответствии с совестью и убеждениями	35,89	41,06	6,42	2,06
открыть "свое дело"	16,17	37,50	19,50	11,93
получать квалифицированную медицинскую помощь	23,39	41,63	19,38	1,26
реализовать творческие способности	26,38	42,89	10,44	3,10
соблюдать обычаи, традиции своего на- рода	33,14	39,11	5,85	5,50
получить в случае необходимости судебную защиту	27,18	39,11	12,50	4,01
влиять на принятие решений, касающихся жизни Вашего города, поселка	18,23	35,44	24,08	6,19
состояться как личность	40,02	36,81	5,05	0,92

Данная таблица демонстрирует наибольшую концентрацию оценок в графе «средние» и «высокие», что в целом позволяет сделать вывод о *довольно благоприятных условиях* для современной жизнедеятельности молодежи.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что детализация факторов и оценок представляет социальную ситуацию и условия жизни молодых людей в менее одобрительных тонах, чем выше. Об этом говорит распределение оценок в графе «довольно низкие». Лидирующие позиции в этом антирейтинге занимают: возможность влиять на принятие решений, касающихся жизни места проживания (24%), возможность открыть «свое дело» (19,5%) и возможность получить квалифицированную медицинскую помощь (19,4%).

Третий фактор, касающийся медицинской помощи, сегодня является одним из актуальных на повестке дня федерального уровня. В настоящее время на этом направлении уже ведется работа: усилено финансирование, материально-техническое обеспечение, включая обновление оснащения медучреждений, привлечение информационных технологий, новых средств и видов транспорта, повышение квалификации кадров и т.д. Есть уже первые результаты и намерение в ближайшее десятилетие поднять уровень оказания медицинской помощи населению в Российской Федерации на качественно новую ступень. Таким образом, эта проблема находится в мейнстриме социальной политики государства. Оренбуржье тоже активно включено в процесс, и ситуация постепенно приобретает черты цивилизованного решения на уровне современных требований.²

А вот два первых фактора – это компетенция не только федерального уровня, но и поле деятельности власти и молодежной политики на местах. Примечательно, что оба сегодня находятся на острие общеполитической и экономической повестки дня государства. Первый – возможность влиять на принятие решений, касающихся жизни места проживания, – представляет собой местный

² В области реализуется госпрограмма развития здравоохранения Оренбургской области до 2018 года. В частности, реализуется проект «Земский доктор», с 2010 по 2016 гг. дефицит врачей удалось снизить в 2 раза, в местном медуниверситете более 63% бюджетных мест отдается под целевой набор. Разрабатываются меры по укреплению выпускников медицинских образовательных учреждений в Оренбуржье, улучшается материально-техническая, в т.ч. наукоёмкая, база учреждений здравоохранения. И т.д. См: <https://regnum.ru/news/society/2061072.html>; <https://regnum.ru/news/society/2284640.html>. Однако в области сохраняется дефицит медицинских кадров. В числе причин – нежелание выпускников трудоустроиваться в сельской местности – в 2017 году в медучреждения области устроилось лишь 42% молодых врачей и 27% выпускников средних мед.работников. Препятствием в решении этой проблемы является недостаточность мер соцподдержки на местах, отсутствие комфортных условий для работы и реализации семьи. – <https://regnum.ru/news/society/1918317.html>

уровень усиления и расширения участия народа в делах своей страны, т.е. развитие конституционной нормы о России как демократическом государстве; второй – возможность открыть «свое дело» – реализует установку современного российского государства на развитие частной экономической инициативы, среднего и малого предпринимательства, повышение самозанятости населения и в целом на повышение экономического потенциала страны.

Со стабилизацией экономических процессов в стране и их ожидаемым прогрессом, которые уже наблюдаются в сегодняшней России, связаны прогнозы улучшения условий для развития предпринимательской инициативы молодежи. Однако специфика молодежного предпринимательства заключается в его большей сложности и необходимости дополнительной поддержки. Поэтому улучшение ситуации по этому параметру – это еще и вопрос к местным органам власти и к осуществляемой ими государственной молодежной политике.³

Что касается развития демократии на местах – то это исключительно вопрос социально-политический, в котором все административно-государственные институты проявляют свою волю, зрелость, понимание перспектив будущего своего региона и общества. Создание условий и институций как по вовлечению молодежи в выработку и принятие решений, касающихся территории ее проживания, по формированию и развитию ее гражданской инициативы, с одной стороны, так и обеспечение механизмов отклика на ее предложения, учета мнения молодежных представительств при принятии таких решений, с другой стороны, – это и есть предмет работы отделов молодежной политики администраций на местах.

Оценка молодежью роли региональных и местных органов власти

Как было отмечено выше, снижение количества неудовлетворенных свидетельствует об улучшении условий жизни людей, и в этом определенную роль играют местные органы власти. Между тем, отражается ли эта роль в общественном сознании и на-

³Ниже мы увидим, как невысокая оценка молодежью возможностей для открытия своего «дела» негативно влияет на ее жизненные планы заняться предпринимательством.

сколько адекватно – это вопросы весьма не второстепенные, ибо с ними связаны отношения власти и населения, которые раскрываются в таких понятиях, как доверие населения к государственной и общественной власти (т.е. легитимность государства и социальных институтов), развитие демократии и гражданского общества.

Поэтому следующий вопрос – именно об этом.

Таблица 6

11. Ощущается ли Вами поддержка властей в решении следующих проблем молодежи? (ответьте по каждой строке) в %

	Областные власти			Местные власти		
	да	нет	Не знаю	да	нет	Не знаю
занятость (работа)	29,82	27,75	25,23	29,13	26,03	20,64
образование	46,10	16,63	17,78	41,97	17,20	16,28
отдых	33,03	25,00	21,22	31,77	24,43	17,32
профессиональная подготовка	34,75	17,20	26,61	31,54	19,84	24,31
социальное продвижение	25,80	23,85	28,33	28,56	21,90	23,74
жилье	30,28	24,66	22,82	29,59	24,43	21,22
здоровье	36,12	21,67	22,94	33,26	23,28	18,23
творческая самореализация	32,11	19,84	27,87	33,03	17,55	23,39
предпринимательство	29,36	18,12	31,77	23,85	19,72	28,44

Из этих данных видно, что в целом поддержку областных властей признают ощутимой в среднем 33 %, не ощущают 22% и затрудняются 25% опрошенных.

Самые известные и признанные молодым населением направления деятельности государства (представленного областными органами власти) – это образование и медицина. Здесь самые высокие цифры признания поддержки властей – 46% и 36% соответственно.

В совокупности с параметром «профессиональная подготовка» (34,75%) образование – недостижимый лидер среди признанных населением социальных функций современного российского государства. Здесь меньше всего отрицательных оценок (16,6%) и неопределенности (17,78%).

Заслуживает внимания параметр с самым низким положительным рейтингом – социальное продвижение (ощущается поддержка областных властей – 25,8%, не ощущается – 23,85%, не

знаю – 28,33%). Этот показатель социальной динамики, выраженный в двух крайне важных параметрах – карьера и социальный статус (социальные лифты), – относится к стимуляторам социальной активности и развития личности, а также к катализаторам роста (или снижения) человеческого капитала – основы прогресса, конкурентоспособности и процветания страны.

Сравнение показателей областных и местных властей – не в пользу местных: почти по всем параметрам их положительные оценки ниже, отрицательные – выше, при этом ожидаемо и неопределенность ответов ниже. Исключения составляют оценки по двум параметрам, где у местных властей положительные оценки выше, отрицательные и неопределенность – ниже. Это как раз поддержка в социальном продвижении, а также в творческой самореализации. В чем это выражается и за счет чего достигнуто – предмет дополнительного исследования.

При взгляде на эту таблицу нельзя не отметить значительное количество ответов «не знаю», колеблющееся возле 25%. Неинформированное или недоинформированное общество, тем не менее, никогда на этом основании не будет сдерживать себя ни в оценках, ни в действиях. Еще хуже, что зачастую оно легко становится объектом манипуляции. О том, что неинформированность влияет на культуру индивидуального и социального поведения и выбора, говорить не надо. Простейший наглядный пример – более низкая оценка помощи местных властей в обеспечении образования и здоровья по сравнению с областными. То, что учреждения образования и здравоохранения в большинстве своем находятся в муниципальном ведении, а потому пользование ими обеспечено именно местной властью, находится в противоречии с приведенными оценками.

Поэтому информирование населения о деятельности в сфере собственной компетенции – это важнейшее направление работы по выстраиванию отношений власть-общество. И здесь большой фронт работы для органов власти всех уровней.

Однако, справедливости ради надо сказать, что работа властей здесь – это одна сторона, или агент, этих отношений, и не все зависит от этой стороны на 100%. Поэтому необходимо сопутствующий вопрос: насколько к информационной активности властей готова (или не готова) вторая сторона – общество и общественное мнение? И ситуация здесь, согласно данным опроса,

весьма непростая для работы. Ниже приведены таблицы с данными, отвечающими на вопрос, сколько времени молодежь уделяет занятиям, способным дать ей социально-полезную информацию, и из каких источников она ее получает.

Таблица 7

50. Скажите, пожалуйста, сколько часов в день вы уделяете следующим занятиям:

	До 1 часа	До 3 часов	До 5 часов	Более 5 часов	Не занимаюсь этим
чтение общественно-политических журналов	33,72	5,05	0,92	0,34	38,65
чтение центральных газет	32,11	5,39	0,69	0,57	35,21
чтение местных газет	37,96	5,39	0,23	0,80	26,38
просмотр местных телевизионных передач	37,50	15,83	3,78	1,03	16,97
просмотр центральных телевизионных передач	33,60	23,05	5,05	1,26	12,61
прослушивание радио передач	24,89	6,65	1,61	1,95	37,96
чтение в Интернете новостных порталов	31,19	23,62	6,54	5,28	10,67

Значимыми здесь являются просмотр телевизионных передач до 3-х часов в день (около 39%) и чтение новостей в Интернете (23,6 %). Какой процент телепросмотров и интернет-новостей занимает социально-политическая информация, нам не известно, это предмет дополнительного исследования, но думается, немного. Общественно-политические журналы и газеты, в лучшем случае, просматриваются, нежели читаются (показатель «до 1 часа»), а радио сейчас – это просто поставщик музыкальных и развлекательных программ.

Дополняет общую картину графа «не занимаюсь этим», т.е. чтением общественно-политических журналов, газет, новостных порталов в интернете, просмотром телепередач и прослушиванием радио. Здесь практически не обращающихся к чтению журналов, газет и прослушиванию радио («менее 1 часа» и «не занимаюсь этим») на порядок больше, чем обращающихся.

Таблица 8

53. Из каких источников вы получаете в основном интересующую вас о событиях в стране и области? (отметьте все подходящие варианты ответов)

	Всегда	Часто	Иногда	Никогда	Затрудняюсь ответить
Центральное ТВ	23,97	22,82	18,81	5,39	4,47
местное ТВ	12,04	20,07	26,95	7,68	4,36
Центральное радио	4,82	8,94	19,61	25,23	9,06
местное радио	3,90	7,45	17,89	27,75	8,14
Центральные газеты	8,83	14,11	22,82	16,40	8,14
местные газеты	10,55	16,86	24,20	12,50	5,85
информационные Порталы и сайты вне области	24,20	22,48	14,68	5,50	5,62
информационные Порталы и сайты областные	21,79	22,02	15,60	6,54	5,73

Данные этой таблицы еще раз подтверждают вывод о том, что в источниках информации для себя молодое поколение уже сориентировалось окончательно и бесповоротно: радио – это уже почти анахронизм, близко к нему находится газетная печать, а основными источниками информации становится, в первую очередь, интернет, во вторую, – телевидение. Причем Центральное телевидение и информационные интернет-порталы вне области пользуются большим предпочтением, нежели местные.

Таким образом, в современном информационном обществе молодежь пребывает практически в стороне от социально-политической информации. Это – один из самых мощных вызовов информационной эпохи. Изначально задумываемое благо информатизации в процессе его реализации обернулось множеством гримас и проблем, от которых теперь вынуждено защищаться современное общество. И это – одна из них, усложняющая как процессы направленной социализации личности, так и управление социальными процессами: информировать молодежь необходимо, но как это делать, если она уделяет традиционным средствам информации весьма незначительное внимание, – один из вопросов текущей повестки дня.

Литература

1. Иваненков С.П. Проблемы социализации современной молодежи. – Изд. 3-е, исправленное и дополненное, СПб, 2008. – 336 с.
2. Иваненков С.П, Кусжанова А.Ж. Молодежь и экономико-политические проблемы российского общества. // *Credo new*, 2002, № 2.
3. Иваненков С.П. Молодежь как социальная база российских реформ // *Социология власти*. 2001. № 4. с. 106.
4. Иваненков С.П. Проблемы формирования социально-психологических ценностей у современной российской молодежи // *Ученые записки Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы*. 2007. Т. 8. № 2. С. 18–22.
5. Иваненков С.П., Кусжанова А.Ж. Проблемы формирования толерантной среды в современном российском обществе // *Ценности и смыслы*, 2011, № 3. – М., 2011.
6. Иваненков С. П., Кусжанова А. Ж. Молодежь и государство: Инновационные подходы (На материалах Оренбургской области). – Оренбург, 2009.
7. Иваненков С.П, Кусжанова А.Ж. Возможности самореализации молодежи в условиях социальных трансформаций. – Оренбург, 2013 – с.146
8. Иваненков С.П., Кусжанова А.Ж. Оренбургский прецедент: государство и молодежь. – СПб: Изд-во ООО «Архей», 2015. – 398 стр.
9. Ковалева А.И., Луков В.А. Социология молодежи: Теоретические вопросы. – М.: Социум, 1999. – 351 с.
10. Молодежная политика: европейский опыт./*Youth policy: European experience/ Докл. Ин-та Европы РАН, № 163. – М.: Огни ТД, 2005. – 66 с.*
11. Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Режим доступа: <http://government.ru/docs/15965/>
12. Паутова Л. Поколение XXI века: опыт социологического исследования. – [Электронный документ]. Режим доступа: <http://www.fom.ru>
13. Российская молодежь: проблемы и решения. – М.: Центр социального прогнозирования, 2005. – 648 с.

14. Стенограмма заседания Государственного совета 17 июля 2009 года «О молодежной политике в Российской Федерации»– Электронный документ. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru>

15. Чупров В.И., Zubok Ю.А., Уильямс К. Молодежь в условиях риска. – М.: Наука, 2003. – 230 с.

16. Ядов В.А. Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетних дискуссий социологов <http://www.isras.rssi.ru/Arti Yad.html>

Тухтаев Хусан Мирзаевич
Самарканд
Старший научный сотрудник
Соискатель в СамГУ
Tukhtaev Khusan Mirzaevich
Samarkand
Senior researcher-
Applicant at SSU
E-Mail: tukhtaev88@gmail.com
УДК – 101.3

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОГО ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ О СЕЛАХ В УЗБЕКИСТАНЕ

Аннотация: в данной научной статье рассмотрены причины возникновения, формирования и этапы развития сел в условиях Узбекистана, их плачевное положение в условиях тоталитарного режима, объективные и субъективные факторы формирования нового мировоззрения о селах в условиях независимости, принципы формирования нового философского мировоззрения, определения и характеристики о селах.

Ключевые слова: село, сельское население, сельская жизнь, тоталитарный режим, философское мировоззрение, историческое пространство и время, объективный и субъективный фактор, материальный фактор, духовный фактор, принцип.

PROBLEMS OF FORMATION OF A NEW PHILOSOPHICAL WORLD-OVERSIGHT ABOUT VILLAGES IN UZBEKISTAN

Abstract: this article explores the causes of the emergence of villages, their formation and stages of development, the deplorable situation in the conditions of the totalitarian regime, the objective and subjective factors of the formation of a new worldview about the villages in conditions of independence, the principles of the formation of a new philosophical worldview about the villages, the new philosophical definition of the village and its Characteristic.

Keywords: village, rural population, rural life, totalitarian regime, philosophical worldview, historical space and time, objective and subjective factor, material factor, spiritual factor, principle.

Узбекский народ занимает свое достойное место в истории мировой цивилизации, его великие представители внесли и вносят вклад в развитие человеческой цивилизации. Подлинные корни самобытной истории нашего народа прежде всего упираются в село, как истинный очаг всех его традиций и

1. Причины возникновения сел.

Причиной появления сел называются основные ситуации, обеспечивающие вынужденные достижения другого результата, после свершившихся в рамках системы взаимосвязи природы и общества, внутренних и внешних, объективных и субъективных, полноценных и специфических изменений. Таким образом, причинами появления сел в развитии человечества в качестве феномена, являются нижеследующие:

1. оберегания себя от нападения различных хищных животных и зимних холодов также от палящей жары отдаляющегося человечества от природного мира, то есть вынужденный выбор удобного места для проживания в целях сохранения жизни;

2. совместный поиск средств для существования, превращение места проживания обиталищем жизни посредством формирования совместного употребления собирая их на выбранном месте проживания;

3. формирование и развитие совместного коллективного труда для выращивания продовольствия, необходимого для удовлетворения потребностей проживающих в превращенной в обиталище жизни стоянке людей;

4. переработка земель вокруг стоянки для коллективного выращивания продовольствия людьми, в результате чего появились территории, относящихся к данной стоянке;

5. формирование семейных отношений среди совместно проживающих и трудящихся людей, разделение их в семьи, племена и родоплеменные последствии чего появились целой системы сел;

6. упорядочение авторитетными людьми духовных взаимоотношений между жителями стоянок, на основе установленных нравственных норм и др.

2. Этапы формирования и развития сел в историческом месте и времени.

Место появившихся сел на территории Узбекистана в историческом месте и времени можно разделить на следующие этапы:

- села древнего периода (до V века н. э);
- села средневековья (с начала VI – до конца XIX века);
- села нового и самого нового периода (с начала XX века – до 90-х годов XX века);
- села после обретения независимости (с сентября 1991 года по сей день).

Известно, что свойства появления, формирования и развития сел в основном зависел от характера имевшегося социально-экономического строя. Насколько был прогрессивным имеющийся социально-экономический строй, села соответственно развивались, и наоборот, насколько был регрессивным социально-экономический строй, села также развивались на низком уровне или деградировались.

При социально-философском анализе свойств этапов появления, формирования и развития сел на территории Узбекистана, очевидны ниже следующие:

Во-первых, села на территории нашей страны появились в качестве результата стремления людей древних времен к проживанию в виде общин в целях удовлетворения потребности к продовольствию и одежды.

Во-вторых, узбекский народ в процессе исторического развития не проходил классический рабовладельческий строй, согласно этому, большинство населения сел занимались земледелием и вели оседлый образ жизни, а остальная часть вели кочевой образ жизни, занимаясь скотоводством.

В-третьих, занятие людей земледелием стало причиной увеличением количеством сел. Села, появившиеся в результате занятия родами земледелием, назывались именами этих родов, а после именами племен, а далее именами хозяев больших земель. Некоторые из них называются именами тех времен, к примеру Дурмон, Кунгират, Мангыт, Кипчак, Джалаир и т.д.

В-четвертых, в период средних веков села в основном были зависимы от крупных землевладельцев, падишахов, эмиров и ханов. Они даровали села кому пожелают в виде собственности.

В-пятых, живущие в селах, в основном занимались выращиванием сельхозпродукции. Для этого они осваивали новые целинные земли, строили водяные сооружения, обеспечивали продовольствием и одеждой владельцев собственности.

В-шестых, село наполняло солдатами ряды вооруженных сил для обеспечения обороны страны или организации захватнических походов.

В-седьмых, село являлось основным звеном производственной структуры страны до свержения власти большевиками в 1917–1920 гг.

3. Жалостное состояние сел в периоде социалистического режима.

Население сел в периоде социалистического строя, господствовавшего в 1917–1991 гг. под руководством коммунистической партии в СССР, пережили нижеследующие события, навевающие ужас:

1. Во время гражданской войны, продолжившейся 1917–1920 гг. и после нее насильно отнималось зерно и другое продовольствие у сельского населения для содержания красной армии, а после для обеспечения продовольствием населения городов. Сопrotивляющиеся расстреливались на месте. В результате сельское население разорвалось, лишившись всего.

2. В селах отнимались земли, скот, принадлежности сельского хозяйства дехканина, создавались колхозы, под предлогом осуществления коллективизации, ликвидировалась частная собственность. Сопrotивляющиеся были отправлены в ссылку в малонаселенные места страны, где были тяжелые условия для жизни. К примеру, в 1930–1931 гг. количество отправленных в ссылку из Средней Азии составило 6944 семей, 159 из которых отосланы в Казахстан, 2213 на Северный Кавказ, 3444 на Украину и 1128 в саму Среднюю Азию [1]. Большинство высланных на ссылку погибли, не вытерпев трудностей, и из-за тяжелых условий на местах.

3. В 1932–1933 гг. скончались приблизительно 1/3 часть сельского населения в следствии голода. Причиной тому послужило отсутствие возможности обеспечения достаточным количеством продовольствия населения, насильно организованными колхозами.

4. Во время войны 1941–1945 гг. выполнение сельскохозяйственных работ для обеспечения продовольствием и одеждой красную армию было возложено на женщин стариков и детей. В результате тысячи женщин, стариков и детей умерли, не вытерпев тяжелый труд на полях и голод.

5. В течение 20 лет (1961–1980 гг.) население сел и городов было вынуждено употреблять кукурузный хлеб, вместо пшеничного, хотя в 1961 году коммунистической партией была принята программа создания «рая на земле – коммунизма». Особенно население, было вынуждено уменьшить количество деревьев в садах и поголовья скотов принадлежащие им, из-за налоговой политики коммунистической партии по отношению к селам.

6. Предводители социалистического режима во время «развитого социализма» подняли выращивание хлопка на уровень государственной политики, установив его монополию. Словом на все земли даже на приусадебных участках людей был посажен хлопок. Поля были обработаны острыми ядовитыми химикатами посредством самолетов и тракторов, вследствие которого большая часть сельского населения заболела гепатитом разной степени. Об этом И.А. Каримов писал: «Корни всех возникших в 90-ых годах у нас проблем находятся в господствовавшем у нас в тоталитарной стране насаждении монокультуры хлопка, первоочередной цели по выращиванию хлопка.

В то время наш народ так изнемогал под гнетом, что это сложно объяснить словами. До сих пор не стерты с памяти нашего народа пролетающие и сыплющие на головы людей удобрения самолеты, множество детей, болеющих гепатитом и другими заболеваниями» [2].

7. Узбекистан попал на последнее место по употреблению продовольственных продуктов на душу населения, в результате хлопковой монополии, несмотря на имеющиеся большие возможности для выращивания продуктов богатых витаминами в селах страны. Например, употребление основных потребительских продуктов на душу населения составило нижеследующим образом: мясо и мясные изделия – 31 кг; молочная продукция – 183 кг; яйца – 97 штук; картошка – 29 кг; растительное и другие масла – 12 кг; сахар – 12 кг; фрукты, в том числе виноград – 23 кг [3]. Данный показатель был ниже среднего в масштабе союза. В результате этого большинство сельских женщин подверглось анемии.

8. Не смотря на доблестный труд сельского населения, вытерпев знойный жар и не позволяя себе ничего лишнего во выполнения плана изготовления хлопка, установленного социалистическим строем, взяточные руководители партии, свившие гнездо в аппарате государственного правления в Москве, для скрытия от

народа свои проделки и пользуясь не грамотностью узбекского народа придумали над ним «хлопковое дело» и под его предлогом в целях устрашения и других народностей организовали новую компанию подавления по отношению к узбекам. О коренной сути данной анти человеческой политики введенный центром и И.А. Каримов говорил: «Когда мы говорим «хлопковое дело», отмечаем его последствия, мы в первую очередь понимаем то горе, которое оно принесло многим тысячам безвинных людей и рассматриваем эту искусственно развернутую кампанию как очередной виток репрессий против нашего народа и нашей родины» [4].

Все завезенные социалистическим строем виды новой техники в узбекские села для выращивания сельскохозяйственной продукции были направлены на обеспечение хлопковой независимости СССР, во чтобы не стало. Основу государственной политики социалистического режима, веденной по отношению сел, составляла идея классовой борьбы, разработанная вождями политической партии К. Марксом, Ф. Энгельсом, В.И. Лениным. А в действительности классовая борьба – это систематическое подавление побежденных победителями в процессе борьбы за жизнь.

4. Объективные и субъективные факторы формирования нового философского мировоззрения о селе

Начиная со дня обретения независимости узбекским народом, улучшение бытовых условий жителей сельского населения, было поднято на уровень государственной политики. О коренной сути и целях данной политики И.А. Каримов говорил: «Куда бы ни смотрели, повышение уровня жизни народа, плодотворности экономических реформ, планирование будущего – все упирается в сельское хозяйство. Отрасли сельского хозяйства – это наш хлеб, наш дастархан. Поэтому все реформы мы должны начинаться именно с реформ в сельском хозяйстве. Цель здесь – повышение производительности в сельском хозяйстве, повышение уровня жизни на селе, создание для них достойных условий жизни» [5]. Основываясь данному мнению методологического значения, для формирования нового философского мировоззрения о современных узбекских селах, прежде всего, необходимо иметь представление о его объективных и субъективных факторах.

В объективные факторы нового философского мировоззрения о селах выходят:

- посевная площадь сельского хозяйства;
- производство земледельческих продуктов;
- производство животноводческих продуктов;
- организации, осуществляющие сельскохозяйственную деятельность;
- фермерские хозяйства;
- подсобные хозяйства дехкан и населения;
- предприятия по переработке и хранению сельскохозяйственных продуктов и другие.

К примеру, на сегодняшний день в нашей стране общий объём посевной площади сельского хозяйства составляет 3678,2 тыс. гектаров, собранное зерно 850,5 тыс. тонн, изготовленное мясо 1906,3 тыс. тонн [6]. Из данного объективного фактора видно, что у нас обеспечена независимость по выращиванию зерна, а это служит объективным фактором и онтологической основой для нового философского мировоззрения о сельском хозяйстве формирующегося на основе идеи независимости в сознании населения нашей страны.

В субъективные факторы нового философского мировоззрения о современных селах выходят:

- сельское население;
- степень грамотности населения;
- образовательно-воспитательные учреждения;
- центры культуры и спортивные сооружения;
- степень земледельческой и животноводческой культуры;
- формируемость предпринимательской культуры населения;
- повседневный бытовой образ населения;
- степень занятости населения и другие.

К примеру, в 2015 году общее количество сельского населения составило 15611,4 тыс. человек, что составило 49,4% от его общего числа. Из них количество занятых на сельском и лесном хозяйстве составило 3610,9 тыс. человек, количество учащихся в сельских школах 2198,4 тыс. человек [7]. Данные цифры означают необходимость осуществления многих работ по усилению активности субъективных факторов для гармоничного развития

материальных и духовных факторов обеспечения свободной и благополучной жизни в селах.

5. Принципы формирования нового философского мировоззрения о селе.

Для решения данного вопроса, прежде всего, необходимо придерживаться следующих принципов.

1. Основываться принципам коллективизма, основанного на коллективное расселение сельского населения издревле и твердого соблюдения нравственных ценностей установленных коллективом в течение веков;

2. Биоэтика, то есть рациональное отношение к живой природе, основанная на накопленный опыт по выращиванию сельхозпродукции сельского населения;

3. Обеспечение непрерывного ввоза в села новых инновационных технологий для их всемерного развития;

4. Уравнивание бытовой степени сельского населения с бытом населения города, при этом не превращение сел абсолютно в города, то есть сохранение их самобытности;

5. Превращение сел в эко туристические центры;

6. Не уничтожение экофона, флоры и фауны, а наоборот сохранение и приумножение их на территориях сел и лесов;

7. Осуществление деятельности с учетом развития культуры и производства и предпринимательства на основе гармонизации экономического и экологического сознания сельского населения.

С учетом результатов, выведенных из принципов, указанных выше, сочли нужным философски описать и характеризовать понятия села нижеследующим образом:

В Узбекистане село – это место, созданное для обеспечения свободной и благополучной жизни населения страны, имеющие места для всемерного труда, оказания услуг и отдыха, составленное из социально-экономических, политических, правовых, духовно просветительских систем. Ибо, поскольку это так «оптимизация посевных площадей и состава посева, внедрение передовых агротехнологий и повышение урожайности, увеличение выращивания фруктов, овощей и винограда [8], в целом модернизация и обеспечение ускоренного развития сельского хозяйства [9]» являются самыми актуальными вопросами сегодняшнего дня в сфере сельского хозяйства.

Литература:

1. Земсков В.Н. Судьба «кулацкой ссылки»(1930 1954 гг.) // Отечественная история. М.:1994, № 1.– С. 118–120. Земсков В.Н. Спецпоселенцы//Социологические исследования.– М.: 1990, № 11. – С. 4,10.

2. Каримов И.А. Она юртимиз бахту иқболи ва буюк келажаги йўлида хизмат қилиш – энг олий саодатдир. – Т.: «Ўзбекистон», 2015. – Б. 21.

3. Ўзбекистон Республикаси иқтисодий-ижтимоий тараққиётининг мустақиллик йилларидаги асосий тенденция ва кўрсаткичлари. Статистик тўплам. – Т.: «Ўзбекистон», 2011. – 87.

4. Каримов И.А. Она юртимиз бахту иқболи ва буюк келажаги йўлида хизмат қилиш – энг олий саодатдир. – Т.: «Ўзбекистон», 2015. – Б. 25.

5. Каримов И.А. Деҳқончилик тараққиёти – фаровонлик манбаи// Унинг ўзи. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. Т. 2. – Т.: «Ўзбекистон», 1996. – Б. 158.

6. Ўзбекистон Рақамларда 2015 й. – Т.: Ўзбекистон Республикаси Давлат статистика қўмитаси. Тезкор матбаа ва техник хизмат кўрсатиш бўлими, 2015. – Б. 133, 138.

7. Ўзбекистонда ижтимоий ривожланиш ва турмуш даражаси.2016 йил.Статистик тўплам. – Т.: Ўзбекистон Республикаси Давлат статистика қўмитаси.Тезкор матбаа ва техник хизмат кўрсатиш бўлими, 2016. – Б. 30, 46, 125.

8. Мирзиёев Ш.М. Танкидий таҳлил,қатъий тартиб-интизом ва шахсий жавобгарлик – ҳар бир раҳбар фаолиятининг кундалик қондаси бўлиши керак// Халқ сўзи – 2017. – 16 январь.

9. Ўзбекистон Республикаси Президентининг Фармони. Ўзбекистон Республикасини янада ривожлантириш бўйича Ҳаракатлар стратегияси тўғрисида. 2017 йил 7 февраль//Халқ сўзи – 2017. – 8 февраль.

**ФИЛОСОФИЯ, ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ
ПОЛИТИКИ**

Мусиенко Тамара Викторовна

*Санкт-Петербургский университет
Государственной противопожарной службы
МЧС России (Санкт-Петербург),
заместитель начальника университета
по научной работе,
профессор кафедры философии и социальных наук,
доктор политических наук, кандидат исторических наук,
доцент,
действительный член Международной академии
исследования будущего
(International Futures Studies Academy: IFRA),
действительный член
Академии геополитических проблем,
действительный член
Петровской академии наук и искусств,
ассоциированный научный сотрудник
Социологического института РАН,
e-mail: tvm77777@mail.ru*

Musienko Tamara Viktorovna

*St. Petersburg University State Fire Service EMERCOM
of Russia (St. Petersburg),
Deputy Head of the University for Scientific Work,
doctor of political sciences,
candidate of historical sciences, associate professor,
Acting member of the International Academy of the Future
(International Futures Studies Academy: IFRA),
Full member of the Academy of Geopolitical Problems,
Full member of the Petrovsky Academy of Sciences and Arts,
Associate scientific researcher of the Sociological Institute
of the Russian Academy of Sciences
e-mail: tvm77777@mail.ru*

Лукин Владимир Николаевич,
Санкт-Петербургский университет
Государственной противопожарной службы МЧС России
(Санкт-Петербург),
ведущий научный сотрудник отдела информационного
обеспечения населения и технологий информационной
поддержки РСЧС и пожарной безопасности
Центра организации научно-исследовательской
и редакционной деятельности,
профессор кафедры философии и социальных наук
доктор политических наук,
кандидат исторических наук, доцент,
действительный член Академии геополитических
проблем и Петровской академии наук и искусств,
ассоциированный научный сотрудник
Социологического института РАН,
Lukin Vladimir Nikolaevich
St. Petersburg University of the State Fire Service
of EMERCOM of Russia (St. Petersburg),
Leading Researcher of the Department of Information Support
of the Population and Dataware Technologies for Prevention,
Response and Fire Safety, Research and Publishing Center,
Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences,
Doctor of political sciences,
candidate of historical sciences, associate professor,
Full member of the Academy of Geopolitical Problems,
Full member of the Petrovsky Academy of Sciences and Arts,
Associate scientific researcher of the Sociological Institute
of the Russian Academy of Sciences
Груздев Руслан Викторович
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения (Санкт-Петербург)
магистрант кафедры истории и философии
Gruzdev Ruslan V.
The Saint Petersburg State University
of Aerospace Instrumentation (St. Petersburg)
undergraduate of department of history and philosophy

УДК 327.7

ВЛАСТЬ И НЕНАСИЛЬСТВЕННАЯ БОРЬБА В ТЕОРИИ ДЖИНА ШАРПА

Аннотация: В статье представлен политический анализ отдельных элементов теории власти и ненасильственной борьбы Джина Шарпа, раскрыт подход Шарпа к ресурсам власти, определено соотношение сотрудничества и сопротивления политической власти, раскрыты причины послушания и сотрудничества общества власти, соотношение политической и социальной власти; показана опасность оппозиционного насилия.

Ключевые слова: Джин Шарп; политическая власть; социальная власть; гражданское сопротивление; цветные революции; санкции; послушание; ненасильственная борьба; политические технологии, ненасильственные революции; оппозиционное насилие; политическая система; политический режим.

POWER AND NONVIOLENT STRUGGLE IN THE THEORY OF GENE SHARP

Abstract: The article presents political analysis of the individual elements of the theory of power and nonviolent struggle Gene sharp, the disclosed approach of Sharpe resources of power, defined by the ratio of cooperation and resistance of the political authorities, explained the reasons for the obedience and cooperation of the power companies, the ratio of political and social power; illustrates the danger of opposition violence.

Keywords: Jin sharp; political power; social power; civil resistance; color revolutions; sanctions; obedience; nonviolent struggle; political technologies, nonviolent revolutions; opposition violence; political system; political regime.

В ситуации нарастающего обострения современной геополитической обстановки актуализирована проблема ненасильственного противостояния действиям глобальных и региональных политических акторов.

Одним из теоретиков, активно исследовавшим эту проблему, являлся американский политолог Джин Шарп (Gene Sharp), ушедший из жизни в январе 2018 года.

Основными концептами конструкции Д. Шарпа стали обоснование техники ненасильственного действия в рамках теории политической власти [см.: 1]; обоснование 198 методов ненасильственного действия с историческими примерами, которые разделяются на методы протеста и убеждения, методы отказа от социального, экономического, политического сотрудничества, а также ненасильственное вмешательство [см.: 2]; систему методов ненасильственных действий против противника использующего жесткое насилие, описывается эффект политического «джиу-джитсу» и механизмы изменения ненасильственного действия [см.: 3]. Основное содержание трехтомного научного труда в кратком изложении содержится в «How Nonviolent Struggle Works» [см.: 4].

В монографии Д. Шарпа «От диктатуры к демократии» исследуется методология стратегического планировании политической кампании по противодействию диктатуре, поиску сильных и слабых мест у оппозиции и диктатуры, а также процессу перехода к демократии [см.: 5].

Проблеме защиты от иностранного военного вторжения и переворотов с помощью ненасильственной борьбы посвящено исследование под названием «Общественная Оборона: Система вооружения в эпоху постмилитаризма». В качестве теоретических обоснований исследователь использует практические усилия некоторых прибалтийских стран по интеграции отдельных компонентов ненасильственного сопротивления в их военно-оборонную политику. Шарп фокусируется на практических возможностях дальнейшего развития «системы ненасильственного оружия» [см.: 6].

Теоретик осуществляет политический анализ 23 наиболее значимых с его точки зрения кампаниях ненасильственной борьбы по всему миру, начиная с революции 1905 года в Российской Империи и заканчивая свержением Слободана Милошевича в Югославии. [см.: 7, р. 2–4].

К теоретическим обоснованиям политического феномена «переворот», условий его осуществления, различных методов противодействия захвату власти добавляются практические рекомендации по противодействию узурпации власти и переворотам с помощью технологий ненасильственной борьбы, разработанных на основе изучения конкретных примеров такого противодей-

ствия капповскому путчу в Германии, путчу ГКЧП в СССР, путчу генералов во Франции [см.: 8].

Д. Шарп рассматривал технику ненасильственной борьбы как альтернативу насильственному решению конфликтов. Он утверждал, что с конца восемнадцатого до двадцатого века техника ненасильственных действий широко использовалась в самых разнообразных конфликтах: колониальных восстаниях, международных политических и экономических конфликтах, религиозных конфликтах и противодействии рабству. Эта техника была направлена на обеспечение прав работников на организацию, прав женщин, получение всеобщего избирательного права для мужчин и женщин. Этот тип борьбы использовался для получения национальной независимости, получения экономической благ, противодействия геноциду, подрыва диктатур, получения гражданских прав, прекращения сегрегации и противодействия иностранным оккупациям и переворотам [9, p. 5].

Следует заметить, что критикуя теорию Д. Шарпа, даже западные ученые утверждали, что учрежденный Д. Шарпом Институт Альберта Энштейна (Institut Albert Einstein, далее – Институт), стал идеологической ширмой для ЦРУ, НАТО и Европейского Союза, а разработки этого Института в виде политической технологией могут быть использовано в любых целях и, прежде всего, для свержения неугодных режимов, не вызывая всеобщего негодования международного сообщества. Негативные последствия деятельности исследователи находят в Ираке, Ливии, Сирии, Украине и ряде других стран [см., напр, 10].

Эти же события становятся затем предметом исследований политического феномена «ненасильственной революции», например в Туниса и Сербии [11].

Согласно теории Джина Шарпа политическая власть, которой владеют правители, прибывает из общества, которым они управляют. Под правителем он понимал лица, группы или режим, занимающие высшую позицию командования в обществе и правительстве, особенно в государстве. Правитель должен в состоянии направить поведение других людей в нужную ему сторону, привлечь большие ресурсы (людские и материальные), владеть аппаратом санкций, а также направлять бюрократию для поддержки своей политики.

Правители государств и политических систем не всемогущи, они не обладают самостоятельной выработкой власти. Все го-

сподствующие элиты и правители зависят от источников власти, от сотрудничества населения и институтов общества. Наличие этих источников зависит от сотрудничества и послушания многих групп и институтов, специального персонала и населения в целом.

Политическая власть проявляется из взаимодействия всех или несколько из следующих столпов поддержки:

Авторитет. Масштаб и сила авторитета правителя или легитимность среди политических субъектов.

Человеческие ресурсы. Число лиц, которые повинуются, сотрудничают или предоставляют специальную помощь, их доля в населении, а также степень и форма их организации.

Навыки и знания. Навыки, знания и умения, а также их способность обеспечить потребности правителя.

Нематериальные факторы. Психологические и идеологические факторы, такие как обычаи и отношение к покорности и подчинению, а также наличие или отсутствие общей веры, идеологии, или чувство мессии.

Материальные ресурсы. Собственность, природные ресурсы, финансовые ресурсы, экономическая система, СМИ и транспорт.

Санкции. Тип и степень давления и наказаний, доступных для правителей, чтобы использовать против своих собственных подданных и в конфликтах с другими странами.

Возможности правителя подчинять изменчивы. Степень прочности власти определяется степенью доступа к источникам власти и степени повиновения и сотрудничества управляемого населения.

Если субъекты политического действия отклоняют право элиты управлять и командовать, то они забирают генеральное соглашение или согласие группы, которое делает существование правительства возможным. Подобное приводит к движению распада власти правящей элиты. Когда потеря управления источниками власти велика, существование данного правительства находится под угрозой.

Отрицание полномочий приводит к ограничению или отказу от сотрудничества. Это серьезно для любого режима, поскольку сотрудничество субъектов способствует сохранению сложившейся политической системы. Экономические и политические системы работают благодаря поддержке и сотрудничества отдельных лиц, групп, организаций, а правящая элита зависима от них. Чем

обширнее и сильнее контроль требуется правителю, тем больше поддержки ему нужно.

В условиях повсеместного отказа от сотрудничества и неповиновения, если правитель не идет на значительные уступки, ему придется больше полагаться на принуждение.

В рамках усилий по обеспечению необходимой степени помощи и сотрудничества для нейтрализации неповиновения могут применяться санкции (или наказания). Такие санкции, как правило, возможны потому, что очень часто одна часть населения отвергает авторитет, а другая часто остается лояльной и готова проводить политику правительства. Лояльные полицейские и солдаты могут быть использованы, чтобы применять санкции в отношении недовольных.

Правящая элита должна быть объединена чем-то еще, кроме санкций, но это повышает ее уязвимость из-за возникающего в таком случае стороннего влияния. Кроме того, способность применить санкции в стране или за рубежом обусловлена в значительной степени объемом помощи субъектов.

Вместе с тем, усилия для получения этой помощи со стороны принудительным образом неизбежно будут неадекватным до тех пор, пока авторитет власти будет подорван.

Санкции играют важную роль в поддержании политической власти правителей, особенно в условиях кризиса. Будут ли санкции эффективны, зависит от реакции субъектов, в отношении которых ими угрожают или применяют. Во многих случаях люди могут, как это делают солдаты регулярно в войнах, отказаться отступить перед лицом опасности. Чтобы быть эффективными, санкций должны бояться, и люди должны, быть готовы вновь сотрудничать и подчиняться. Если люди этого не делают, то отношения с властью остаются неполными и это угрожает правителю фундаментально [12].

Д. Шарп выделял два способа формирования политической власти. Первая это монолитная модель, где люди зависят от поддержки властей или любой другой иерархической системы. В этой теории власть происходит от тех, кто стоит на вершине пирамиды. Шарп критикует эту теорию и предлагает плюралистическую теорию, которая считает, что правители получают свою власть от тех, кем они управляют. Сотрудничество тех, кто вокруг правителя абсолютно необходимо, если он хочет иметь какую-

либо власть вообще. По крайней мере, без пассивной поддержки населения в целом и его агентов (членов кабинета, сборщиков налогов, законодательных органов, полиции, военных и т.д.) самый сильный диктатор в мире становится беспомощным.

Теоретик утверждал, что в основе любой власти лежит послушание и сотрудничество, возникающие из-за взаимодействия правителей, субъектов и ситуации. Нет единого объяснения того, почему люди повинуются правителям. Причины множественные, сложные и взаимосвязанные.

В эти причины входит:

1. *Привычка*: основная причина подчинения, люди не подвергают сомнению действия своих «начальников». Привычка послушания закладывается во всех культурах.

2. *Страх санкций*: это страх санкций, а не сами по себе санкции, что является наиболее эффективным в обеспечении соблюдения послушания.

3. *Моральное обязательство*: это «внутренняя власть ограничения» является продуктом культурного программирования и преднамеренной идеологической обработки со стороны государства, церкви и СМИ.

4. *Личный интерес*: потенциал для получения финансовой выгоды и повышения престижа может побудить людей подчиняться.

5. *Психологическая идентификация с правителем*: люди могут чувствовать эмоциональную связь с лидером или системой, испытывая ее победы и поражения как свои собственные.

6. *Зона безразличия*: люди часто повинуются командам, сознательно не подвергая сомнению их законность.

7. *Отсутствие уверенности в себе*: некоторые люди предпочитают «ручное управление» своей жизни правящим классом. Они могут чувствовать себя неполноценно, если будут принимать решения самостоятельно.

При анализе природы человеческого послушания психологический фактор является решающим. Доминирование и подчинение являются факторами психологического состояния. Лишение поддержки, даже символической, подвергает сомнению опоры и иллюзии, на которых держится власть.

Все же люди часто не осведомлены о власти, которую они поддерживают, и правительства тайным заговором поддержива-

ют иллюзию своей монолитной власти, заставляя субъектов политического действия чувствовать себя беспомощными [13].

Шарп выделяет власть социальную и политическую. Социальная власть, по его мнению, представляет собой совокупность всех влияний и давлений, которые могут быть использованы и применены к группам людей, либо для попытки контролировать поведение других, прямо или косвенно, или для достижения целей группового действия.

Политическая власть же это та социальная сила, которая используется для политических целей, особенно правительственными учреждениями или людьми, которые выступают против таких институтов или поддерживают их. Таким образом, политическая власть относится к тотальной власти, влиянию, давлению и принуждению, которая может применяться для достижения или препятствия осуществлению какой либо цели власти предрержащими.

По его мнению, послушание всегда меняется в зависимости от конкретного человека, социальной и политической ситуации. Большинство людей повинуются по привычке. Однако в любой конкретный момент в любом обществе существуют пределы, в которых правители должны пребывать, где их командам будут подчиняться.

Каждая причина повиновения, включая санкции, должна действовать по желанию или воли субъекта, чтобы произвести послушание. Если субъект должен подчиняться, нынешние причины повиновения должны рассматриваться как достаточные для подчинения. Однако желание или волеизъявление субъекта может измениться с новыми влияниями, событиями и силами. В той или иной степени, собственная воля индивида может играть решающую роль в этом процессе.

Политическое послушание, от которого, в конечном счете, зависит власть правителей, является результатом сочетания страха перед санкциями (или согласие, основанное на запугивании) и свободного согласия (основанное по признанным заслугам). Оба действуют по воле субъекта.

Физическое принуждение, воздействует только на тело и поэтому может дать только некоторые результаты, но не обязательно приводит к послушанию. Только определенные типы целей могут быть достигнуты прямым физическим принуждением непослуш-

ных субъектов, такие как насильственное переселение, препятствие передвижению или насильственное удержание.

Внутренняя стабильность режима может быть измерена соотношением влияния социальных сил, которые он контролирует и влиянием тех, кто выступают против него. Послушание – это сердце политической власти. Отношения между приказом и послушанием всегда являются взаимным влиянием и некоторой степенью взаимодействия. Такой же вид взаимодействия происходит между учреждениями и между различными подразделениями сложной организации. Это связано с тем, что вышестоящий орган зависит от подчиненных ему членов или дочерних организаций для выполнения приказов и задач. Подобное также имеет место в государстве: приказы и задачи не выполняются автоматически.

Шарп считает, что оппозиционное насилие в отношении правительства или его сторонников, санкционированное или нет, может быть серьезным загрязнителем и препятствием для успеха ненасильственной борьбы. Один акт насилия может предоставить правительству разумное обоснование для жестокого возмездия против любой цели или целей в оппозиционном движении, за которое оно прямо или косвенно несет ответственность.

Оппозиционное насилие также может иметь непреднамеренный эффект подрыва общественного доверия и участия в движении. И поэтому важно соблюдать и поддерживать ненасильственную дисциплину, а также выявлять и нейтрализовать агентов провокаторов. Поскольку ненасильственная борьба и насилие осуществляются по-разному, даже ограниченное насильственное сопротивление только помешает делу, так как сдвинет борьбу в ту область, в которой противник имеет абсолютное преимущество (обычная война) [см.: 14].

Таким образом, проблема ненасильственного противостояния действиям глобальных и региональных политических акторов актуализирована современной обстановкой.

Политический анализ теории политической власти Д. Шарпа раскрывает евроатлантическое понимание сущности политической власти и причины согласия или противостояния общества этой самой власти.

Ресурсы политической власти, механизм властвования представляют возможности политической власти удерживать в повиновении общество.

Политическое послушание является результатом сочетания страха перед санкциями и свободного согласия.

Оппозиционное насилие в отношении правительства или его сторонников, санкционированное или нет, может быть препятствием для успеха ненасильственной борьбы.

Литература

1. Power and Struggle (Politics of Nonviolent Action, Part 1) // [Сайт Amazon.com] – URL: https://www.amazon.com/Power-Struggle-Politics-Nonviolent-Action/dp/087558070X/ref=pd_ (дата обращения: 10.03.2018).

2. Politics of Nonviolent Action, Part Two: The Methods of Nonviolent Action // [Сайт Amazon.com] – URL: <https://www.amazon.com/Politics-Nonviolent-Action-Part-Two/dp/0875580718/ref=pd> (дата обращения: 10.03.2018).

3. Dynamics of Nonviolent Action (Politics of Nonviolent Action, Part 3) // [Сайт Amazon.com] – URL: https://www.amazon.com/Dynamics-Nonviolent-Action-Politics-Part/dp/0875580726/ref=pd_ (дата обращения: 10.03.2018).

4. How Nonviolent Struggle Works // [Сайт Amazon.com] – URL: <https://www.amazon.com/Nonviolent-Struggle-Works-Gene-Sharp/dp/1880813157/ref=pd> (дата обращения: 20.03.2018).

5. From Dictatorship to Democracy // [Сайт Amazon.com] – URL: https://www.amazon.com/Dictatorship-Democracy-Gene-Sharp/dp/1846688396/ref=asap_bc?ie=UTF8 (дата обращения: 10.03.2018).

6. Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System // [Сайт Amazon.com] – URL: <https://www.amazon.com/Civilian-Based-Defense-Post-Military-Weapons-System/dp/1880813416/ref=sr> (дата обращения: 10.03.2018).

7. *Sharp G.* Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential. Porter Sargent Publishers, 2005. 598 p.

8. *Sharp G., Jenkins B.* Anti-Coup // [сайт The Albert Einstein Institution] URL: <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/TAC-1.pdf> (дата обращения: 20.03.2018).

9. *Sharp G.* There Are Realistic Alternatives. – Boston: : The Albert Einstein Institution, 2003. 53 p.

10. *Мейсан Т.* Институт Альберта Эйнштейна: отказ от применения насильственных методов в версии ЦРУ // [Сайт Voltairenet] – URL: <http://www.voltairenet.org/article128880.html> (дата обращения: 29.03.2018).

11. Sharp's Dictionary of Power and Struggle: Language of Civil Resistance in Conflicts // [Сайт Amazon.com] – URL: <https://www.amazon.com/Sharps-Dictionary-Power-Struggle-Resistance/dp/0199829888> (дата обращения: 21.03.2018).

12. The Role of Power in Nonviolent Struggle // [Сайт The Albert Einstein Institution] – URL: <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/TheRoleofPowerinNonviolentStruggle-English.pdf> (дата обращения: 30.03.2018).

13. Power and Struggle // [Сайт Fragmentsweb] – URL: http://www.fragmentsweb.org/TXT2/p_srevtx.html (дата обращения: 30.03.2018).

14. *Sharp G.* How Nonviolent Struggle Works // [Сайт The Albert Einstein Institution] – URL: <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2015/01/HNVSW-updated-Jan-2015.pdf> (дата обращения: 30.03.2018).

Равочкин Никита Николаевич
Кемеровский государственный
сельскохозяйственный институт
кандидат философских наук,
доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин

Ravochkin Nikita Nikolaevich
Kemerovo State Agricultural Institute
Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department
of Humanitarian and Legal Disciplines
e-mail: nickravochkin@mail.ru
УДК 316

ПОЛИТИКА И ПРАВО В ИДЕЯХ ФРЕЙДОМАРКСИЗМА

Аннотация: Статья посвящена анализу сущности политики и права в идеях одной из наиболее эклектичных философских традиций – фрейдомарксизме. Производится обращение к биологизаторским и социологизаторским концепциям, которые представлены фрейдизмом и марксизмом, соответственно. На основе анализа взглядов фрейдомарксистов делается вывод о синтетическом управлении регламентацией человеческого поведения: на уровне не только устрашения, но и с использованием манипулятивных приемов.

Ключевые слова: политика, право, фрейдомарксизм, фрейдизм, марксизм, человек, общество, поведение.

POLITICS AND LAW IN FREUDOMARXISM IDEAS

Abstract: The article is devoted to the analysis of the essence of politics and law in the ideas of one of the most eclectic philosophical traditions - Freudarchism. An appeal is made to biologic and sociological conceptions, which are represented by Freudianism and Marxism, respectively. Based on the analysis of the views of Freudomaxists, a conclusion is drawn about the synthetic management of the regulation of human behavior: at the level of not only intimidation, but also with the use of manipulative techniques.

Keywords: politics, law, Freudomarxism, Freudianism, Marxism, man, society, behavior.

В практической философии, к которой в первую очередь относим социальную, имеется ряд вопросов, играющих существенную роль для человеческого существования. Вопрос о сущности человека и его месте в обществе и государстве является ярким примером одного из таких. Он также напрямую связан с проблемами политики и права, ведь их содержание в значительной степени определяется решением вопроса об исходной человеческой сущности. Здесь речь идет о том, как возможно формировать государственные (политические и правовые) институты для их нормального, справедливого и корректного существования и функционирования. В истории философской мысли обозначенный нами вопрос решался диаметрально противоположными способами. Проблема заключается в том, каковы фундаментальные, существенные свойства человека, которые определяют его бытие в мире.

Биологизаторский и социологизаторский подходы применительно к пониманию сущности человека сегодня являются традиционными, что указывает на невозможность их игнорирования в настоящем исследовании. Основой биологизаторского подхода можно считать редуцирование сущности человека к биологическим свойствам его организма. Плюрализм биологизаторских концепций понимания человека представлен, например, идеями и теориями социал-дарвинистов, а также концепциями фрейдизма [8]. Так, при изучении человека характерной особенностью идей фрейдизма становится объяснение его сущности через бессознательные психические процессы [11]. Исходя из принципа, согласно которому человеческое поведение нужно объяснять бессознательными психическими процессами, Фрейд разрабатывает целостную теорию человеческой психики, разделяя ее на три части: господствующее «Оно» (Id) с его двумя основными инстинктами – эрос (либидо) и танатос (влечение к смерти и разрушению), подчиненное Id «Я» (Ego) как своего рода окно в реальность (сфера сознательного, разумная, рассудительная часть внутреннего мира человека, подчиняющаяся принципам реальности) и «сверх-я» (Super-ego), сдерживающее необузданное примитивное «оно» в соответствии с принципами реальности (под которым Фрейд понимал сферу различных моральных установок и запретов, налагаемых обществом на своих членов и усвоенных индивидом).

Развитие человеческой психики, по Фрейду, проходит три инфантильных психосексуальных стадии (оральную, анальную и генитальную). В дальнейшем решающее значение имеет Эдипов

комплекс: врожденная и неизбежная сексуальная привязанность ребенка к родителю противоположного пола и ревность и враждебность к родителю того же пола. Эдипов комплекс сопровождается комплексом кастрации (у мужчин) и комплексом зависти к пенису (у женщин) [4]. При объяснении аномалий психики (неврозов) Фрейд берет во внимание ее основанность на бессознательно подавленных в детстве воспоминаниях об извращенных влечениях к отцу, матери, сестре или брату. Эти инфантильные сексуальные существующие в «оно» воспоминания вызывают регрессию к более ранней стадии развития. То есть к тому периоду времени, когда нет необходимости решать связанные с реальной жизнью и приводящие к неврозу проблемы. По мнению Фрейда, лечение невроза следует проводить с помощью методов психоанализа: толкование снов как «царская дорога» к пониманию бессознательного, свободные ассоциации, трансфер, сопротивление, ошибки, невербальное поведение. Цель психоанализа сводится к тому, чтобы пациент сам проник в суть бессознательных психических процессов и в последующем подчинил некоторые неконтролируемые части «оно», то есть включив их в систему «я» [10].

В свою очередь социологизаторские концепции можно свести к тому, что человек является сугубо социальным существом. Его сторонники признают наличие биологических факторов как детерминант развития и функционирования ела человека, но не его поведения и деятельности, зависящей от социума, в котором он живет. При рождении человек наделен единственной характеристикой, направленной на приобретение личностных способностей. При этом наследуются лишь их задатки, которые в большей или меньшей степени могут проявляться в условиях среды. Отметим также, что возможности и задатки реализуются только при условии прохождения социализации [8].

К социологизаторским концепциям сущности человека относят, в частности, идеи К. Маркса и их различные модификации. С позиции марксизма человек определяется через социальные условия, в которых он находится. Он таков, какова окружающая его общественная среда. Эта среда в широком плане понимаемая как историческая эпоха, социальный строй, классовые и групповые интересы, а в узком – как индивидуальные условия и особенности его развития. Соответственно, социальная сущность человека не является постоянной, но изменчивой. Он не только продукт обсто-

ятельств и воспитания [8]. Другими словами, в какой мере человек изменяет природу и социальную среду, приспособляя их для себя, в такой мере меняется и он сам. Признание общественного характера (социальной сущности) человека в марксизме не исключает индивидуального измерения человеческого бытия. Правда, в этом случае внимание не концентрируется на личности самой по себе. Марксисты демонстрируют неразрывную связь между сознанием общественного богатства и развитием богатой человеческой индивидуальности. Главный тезис антропоцентристских идей философии марксизма общеизвестен: «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [9]. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов. Причем не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они есть в действительности. То есть, как они действуют и, следовательно, как они проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола, границах, предпосылках и условиях.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материальных отношений между людьми. То же самое относится к духовному производству, его проявлениям в языке политики, права, морали, религии, метафизики конкретного народа. Люди сами производят собственные представления и идеи. Но речь здесь идет о действующих людях, которые обусловлены определенным развитием их производительных сил и коммуникацией в соответствии с ним вплоть до его максимально отдаленных форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни.

Синтетическое понимание сущности человека через две рассмотренные нами концепции отражается во фрейдомарксизме (Т. Адорно, В. Райх, Г. Маркузе и др.). Эта концепция стремится учесть оба основания для понимания не только самой сущности человека, но и наиболее важные образования отдельных сфер жизнедеятельности людей. В частности, в настоящей работе мы обращаем внимание на проблематику политических и правовых

институтов. Следует принять во внимание, что сведение в одну концепцию таких разных и порой противоречащих друг другу оснований существования человека, общества, государства и права приводит к значительной эклектичности понимания предмета исследования. Все это существенным образом указывает на затруднительный характер стоящей задачи по выявлению системообразующих принципов функционирования политических и правовых институтов общества.

В рамках фрейдомарксизма реализуется тезис Маркса о принципиальной важности закона единства и борьбы противоположностей как основного закона общественного развития. Вместе с тем марксова идея социального и политического развития достаточно существенно трансформируется. Речь идет о том, что влияние идей З. Фрейда приводит Т. Адорно, Г. Маркузе и в первую очередь В. Райха к утверждению, что развитие политических и правовых институтов сводится к стремлению к доминированию и, в особенности – к садизму в социально-политических реалиях современного общества. Разделяем мнение Э.М. Викторова, считающего, что садизм (маркиз де Сад), и феминизм (С. де Бовуар), являются своего рода идеологическими основаниями современного фрейдомарксизма [3], содержащего в себе на уровне марксистско-гегелевского диалектического закона единства и борьбы противоположностей указанные два социально-политические направления. Викторов также указывает, что «социально-экономическое и политическое угнетение личности в современном цивилизованном обществе связано также с подавлением человеческой свободы в сексуально-эротическом контексте» [3]. Фактически речь идет о том, что человек определяется как антибиологическое существо, которое угнетено обществом как таковым и в частности – его политическими и правовыми институтами.

Из рассмотренного выше можем сделать два вывода. Первый из них: эклектичность фрейдомарксизма состоит в его стремлении к объединению социальных марксистских и биологизаторских фрейдистских интенций. Причем остается совершенно неясным, что является основанием чего. С другой стороны, политические и правовые институты становятся средством для манипуляции и угнетения человеческого существа, и при этом совершенно не важно, чем же является человек – социальным существом или животным с социальными признаками.

Будучи средством угнетения (концепции В. Райха и Г. Маркузе), политические и правовые институты понимаются как источник требования сублимационных действий трудящегося населения [5]. Так, В. Райх отмечает, что господство традиционной морали, позволяющей людям открыто получать удовлетворение от не выходящих за рамки закона форм сексуального взаимодействия, «ведет к «оргазмной импотенции» – растущей неспособности человека в современном обществе к естественным проявлениям любви – и свидетельствует о заведомой патологичности социальной действительности» [2, С. 169]. Эксплуатация трудового населения, о которой К. Маркс говорит в «Капитале», и которая является основанием развития общества и его движения от одной формации к другой, при правильной сублимационной направленности способна привести к получению сверхплановой продукции. «Можно представить себе «гробящего» свое здоровье рабочего, плодами трудов которого смогут воспользоваться только внуки, если они еще вдобавок «смогут» появиться на свет в связи с тем, что их предок, зарабатывая себе «на жизнь», сохранил все же необходимую потенцию для естественного воспроизводства потомства» [3, С. 16]. В таком утверждении противоречиво объединяются между собой социально-экономические основания личности и эротико-социальные тенденции фрейдизма.

Подобная логика приводит В. Райха к утверждению, согласно которому политические институты (в частности – институт «отца» нации) выполняют функцию нормативно-регулирующих оснований человеческого поведения. Выполнение этой функции созвучно самой функции «super-ego» З. Фрейда, причем во взглядах Райха прослеживается, что институт «отца» порой и заменяет последний. В этом случае мощнейшая энергия «оргон» требует реализации, приводя человека либо к счастливой сублимации в виде прямой реализации энергии на практике, либо «к более корректной для окружающего социума, сублимированной тяге к «отцу» нации в виде очередного диктатора» [3]. Сексуальная революция при этом должна привести к социальным трансформациям, в частности – к женской эмансипации и формированию социально свободных людей обоих полов. Традиционная мораль и патриархальное общество должно уступить свое место либеральному обществу и либерально-гуманистической морали. Та-

ким образом, Райх стремится реализовать в своих идеях лозунг «долгой принудительную мораль супружеских обязанностей».

Другая сторона его воззрений сконцентрирована на идеях соотношения базиса и надстройки. Напомним, что у Маркса базис определяет существование и основные принципы реализации надстройки (право, политика, философия, идеология). Для Райха очевидным становится факт того, что надстройка оказывает столь же фундаментальное влияние на базис, как и базис на нее. Причиной этого он считает укорененность базиса в человеческой психике, являя результат интериоризации. Таким образом, политические и правовые институты представляются основанием регламентации человеческого поведения отнюдь не только в качестве внешнего структурного образования, реализуя репрессивную функцию и связывая поведение человека с образом «отца» народа и вождя. Они проводят его регламентацию в том числе и на уровне психологических оснований человеческого поведения, обосновывая нравственное поведение человека. Именно по этой причине крайне важным при трактовке экономического поведения человека становится необходимость анализировать тип семьи и практики воспитания, характерные для определенной культуры [6, С. 20].

Райх рассматривает политические институты через призму семейных отношений, проводя весьма интересную аналогию между образами в семейных отношениях и политическими ролями и функциями. Так, сама семья – это своего рода аналог целого государства, в котором образ «отца» аналогичен образу его главы. Это закономерно ввиду олицетворения символа единоличной власти и авторитарности. Помимо политической сферы, Райх делает и экономический аналоговый перенос, отождествляя образ «отца» с добытчиком, обладающим непоколебимым авторитетом. Отметим также, что отношение к «матери» олицетворяет любовь к родине.

Фрейдистская идея отождествления сыновей с отцом предполагает аналоговый перенос отождествления себя с «отцом» народа, что влечет за собой двойственное отношение. С одной стороны, здесь страх перед репрессиями, которые могут последовать за несоблюдением определенных требований, с другой – стремление идентифицировать себя с властью держащими. Здесь происходит смешение марксистской и фрейдистской традиций, в результате чего возникает психологическая детерминация социальной

активности человека и одновременно налицо проявление социальных запретов и правил, регламентирующих психологические интенции человека. Властные (суть – политические) институты представляют собой единство психологических и социальных оснований самих себя. Как следствие – нереализованное сексуальное влечение не может по причине социальных запретов найти корректный выход и трансформируется в системе символических объектов, выражаясь в замещающей деятельности, вариантом реализации которой становится политическая активность.

В дальнейшем Райх утверждает, что именно такие основания приводят немецкое общество гитлеровского времени к лояльному отношению, и в конечном счете – к принятию фашистских и национал-социалистских идей. Существенной причиной такого социального действия стала психологическая потребность большей части населения Германии в потребности идентификации с фюрером на основе психологических установок национального нарциссизма, влекущего возвеличивание определенной нации. Такая психологическая установка вполне эффективно используется при формировании определенного типа политической идеологии как основания поведения массового человека.

Подобная логика понимания психологических интенций человека приводит фрейдомарксистов (Г. Маркузе) к введению в философский аппарат понятия «одномерный человек», суть проявляется через высокую степень отчужденности человека от самого себя и использования защитных механизмов, приводящих к массовизации человека как социального субъекта.

Такое действие, как показывает Р.Х. Аль-Хуссаини, приводит к совершенно определенным политическим действиям. Политические институты добиваются:

«1. введения в практику новых форм контроля, вынуждающих людей к добровольному сублимированному рабству;

2. герметизации политического универсума;

3. ликвидации оппозиционных элементов в культуре;

4. изменения мыслительно-речевых функций языка;

5. искоренения негативного критического мышления, и его замена на позитивное рационалистическое;

6. внедрение позитивной философии, подменяющей полноценное осмысление бытия и своего положения в нём поверхностной картиной мира» [1, С. 70].

Из анализа представленных внедряемых политическими институтами элементов, легко можно сделать вывод о том, что функциональная определенность самих политических институтов связывается в первую очередь с формированием типичного человека, или, перефразируя Г. Лебона, массового человека, которому присущи совершенно определенные, достаточно типичные и оттого предсказуемые варианты поведения. По мнению Г. Маркузе, именно в связи с этой причиной стремление любой политической системы должно основываться на формировании массового человека [7]. Более того, одномерный человек в значительной степени трактуется Маркузе через призму симулякров: он общается с помощью выхолощенного языка, имеющего исключительно функциональную характеристику, выполняя функцию ритуального обозначения, и призванного решать вполне определенные задачи.

Таким образом, осуществляется реализация несколько иных способов управления обществом, которые трансформируются от механизмов прямого физического управления к механизмам психологического манипулирования через формирование привлекательных и позитивно оцениваемых образов. В последующем такая логика трансформации политического управления обществом находит свое развитие в идеях М Фуко. Для этого французского мыслителя характерна связь механизмы политического управления с применением образа паноптикона и также бодрийеровских симулякров как привлекательной подделки, позволяющей управлять обществом без принуждения, формируя лишь привлекательные образы как цели любой человеческой деятельности [12].

Из сказанного выше сделаем несколько выводов. Политические и правовые институты с точки зрения фрейдомарксизма выполняют функцию принуждения и манипуляции человеком, причем используют при этом комбинацию биологических и социальных инструментов. Основания человеческой психики в виде моделей поведения и мышления массового человека позволяют политическим институтам использовать данные механизмы для реализации властных полномочий в обществе над людьми. Страх перед владеющими властью, как и устремления идентифицировать себя с ними – вот двигатели человеческого поведения в понимании фрейдомарксистов.

Литература

1. *Аль-Хуссаини Р.Х.* О социальном некритичном человеке Герберта Маркузе // Научно-гуманитарный вестник. — 2011. — № 11. — С. 68–71.
2. *Бороненкова Я.С.* Социально-психологические интенции учения Вильгельма Райха // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Образование и педагогические науки. — 2010. — № 586. — С. 166–176.
3. *Викторов Э.М.* Социально-эротическая свобода в идеологии фрейд-марксизма // Вопросы культурологии. — 2007. — № 4. — С. 15–26.
4. *Герич А.А., Львова О.А.* Философия фрейдизма и фрейдомарксизма: роль человека в современном мире // Вестник современной науки. — 2016. — № 4–2 (16). — С. 23–26.
5. *Грищук Д.А.* Психоаналитическая социальная философия Вильгельма Райха // В сборнике: Наука и образование: сохраняя прошлое, создаём будущее. Сборник статей XIII Международной научно-практической конференции: в 3 ч. — 2017. — С. 184–187.
6. *Гуревич П. С.* Судьба и учение Вильгельма Райха // Райх В. Страсть юности. Автобиография (1897–1922). — М.: NOTA BENE, 2002. — С. 7–38.
7. *Деревянченко Ю.И.* Герберт Маркузе и стратегия новых левых // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. — 2010. — Т. 8. — № 3. — С. 145–151.
8. *Мамедова Т.Ш.* Соотношение социального и биологического факторов в условиях антропогенеза // В сборнике: социальная антропология: интеграция науку Сборник научных статей по итогам Международной научной конференции. — Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова. — 2017. — С. 52–57.
9. *Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И.* О диалектическом и материалистическом материализме. — М.: Политиздат, 1984. — 636 с.
10. *Наэм Дж.* Психология и психиатрия в США. — М.: Прогресс, 1984. — 306 с.
11. *Сайфутдинова Г.Б., Рафиев Р.Д.* Некоторые аспекты роли человека в понимании философии фрейдизма и фрейдомарксизма // Вестник современной науки. — 2015. — № 11–2 (11). — С. 56–59.
12. *Foucault M.* Discipline & Punish: The Birth of the Prison. — New York: Vintage Books, 1995. — 333 p.

ЭСТЕЗИС И ЛОГОС

Меньшикова Елена Рудольфовна
Новый Институт Культурологии (Москва)
(АНО по развитию исследований и проектов
в области культуры и искусства -
кандидат культурологии, аффилированный эксперт
Menshikova Elena Rudolfovna
New Institute for Cultural Research (Moscow)
(NGO for development of projects
and research in culture and the arts)
Candidate of Cultural Research, affiliated expert
E-mail: elen_menshikova@mail.ru
УДК 820

**ТРОЯНСКИЙ ТЕРРОРИЗМ КАК УСТАНОВЛЕННЫЙ
ПОРЯДОК (DISCIPLINA), ИЛИ КОЧУЮЩИЙ КОЛОНАТ
(МИССИЯ МИФА В ПРОСТРАНСТВЕ «УТОПИИ»
Т. МОРЯ)¹**

Аннотация. Троянский конь послужил достаточно яркой картинкой, чтобы войти в историю конфликтов архетипическим символом коварства и разбоя, знаковой метафорой доминирования, монадой насилия и его оправданием. Тело терроризма покоится не на идеологии/верованиях/религии – это чисто практическая идея, за которой стоит только одно: terra nova – пространство обитания. Следует искать иные причины массовых убийств и публичных казней современности, ведь ни одна религия не призывает к откровенному убийству – лишь догматики, вооруженные верой, алкали крестовых походов, и потому не может признаваться и приниматься ответственной за убийство. Это поиски

¹ Статья специально написана для International Conference “Migration World: Interdisciplinary Approaches to Migration and Integration”, организованной London Centre for Interdisciplinary Research and Interdisciplinary Research Foundation, где была представлена в качестве доклада (плюс постер) на английском языке 10.02.2018 г. на площадке Школы Birkbeck of University of London (London, UK), являясь развитием темы “троянского терроризма”, впервые прозвучавшей там же 29.10.2017 г., и продолжает разговор, начатый в номере 1’2018. Оригинал статьи – на русском – дается несколько шире: с цитатами и без купюр.

виноватого, но виновным бывает только человек - вина и есть его зона ответственности. Утопийцы Томаса Мора, чтящие Митру, и поступали подобно ему: словно греческие боги, вмешивались в людские войны, спускаясь с небес, и восстанавливали справедливость, ведя войну за пределами своей государственной границы, как бы охраняя незыблемость своей территории и своих законов, неприятие которых, как и посягательство на них, приводило к вооруженным конфликтам, целью разрешения коих оказывалось внедрение принудительной *disciplina* (установленный порядок), санкционированной самим Митрой. Божественная апелляция реставрировала границы, нарушенные по причине вседозволенности или необязательности, что появляются вследствие игнорирования договоров, то есть проявления неуважения к Богу, а также налагала наказания в виде штрафов и контрибуций в счет издержек и морального ущерба. Именно эта тождественность и позволяет считать «Утопию» расширенной инвективой на весь общественный миропорядок вне зависимости от времени и места, и, в частности, на государство как военизированный механизм благоустройства человеческого общежития, основанного на регламенте, который допускает, а чаще и провоцирует его нарушение, поскольку именно дестабилизация и является движущей силой бытия. Такая полярная сопричастность Митры к войне таится в самой апории мир-война, которая превращает бога договоров в хтоническое божество разрушения и убийства.

Ключевые слова: Троя, земля, колонат, кочующее пиратство, установленный порядок (дисциплина), Томас Мор, Митра, государство.

**THE TROYAN TERRORISM AS AN ESTABLISHED
(DISCIPLINA), OR THE NOMADIC COLONATUS
(MISSION OF MYTH IN THE SPACE
OF SIR THOMAS MORE'S "UTOPIA")**

Abstract: The Trojan horse served here as a sufficiently vivid picture to enter into the history of conflicts an archetypal symbol of treachery and robbery, a metaphor for domination, a monad of violence and its justification. The body of terrorism rests not on ideology / beliefs / religions – it is purely a practical idea, behind which there is only one thing: terra nova – the habitat. It is necessary to look for other reasons

for the massacres and public executions of modern times, because no religion calls for open murder - only dogmatists armed with faith, craved crusaders hikes, and therefore can not be recognized and accepted as responsible for the murder. This is the search for the guilty, but only the person is guilty – the fault is his area of responsibility. The Utopians of Thomas More, who revered Mithra, acted like him: like Greek gods, they interfered in human wars, descending from heaven, and restored justice by waging war beyond their state borders, as if protecting the inviolability of their territory and their laws, whose rejection, like and encroachment on them, led to armed conflicts, the purpose of allowing them was the introduction of forced disciplina (established order), sanctioned by Mitra himself. It is this identity that allows us to consider Utopia as an extended invective for the entire social order, regardless of time and place, and in particular the state as a paramilitary mechanism for the improvement of the human hostel, based on regulations that allow and, more often, provoke its violation, since destabilization is the driving force of existence. This polar involvement of Mithra in the war lies hidden in the very aporia of the world-war, which turns the god of treaties into the chthonic deity of destruction and murder.

Keywords: Troy, terra, colonatus, nomadic piracy, disciplina, Thomas More, Mithra, state.

В результате поездки в Лондон, в Birkbeck, где была развёрнута междисциплинарная дискуссия о мире и миграции, после терактов (тезисы писались между ими двумя – летом 2017 г.), и даже дважды: в октябре и феврале – то есть до всей этой политической свистопляски «войны по-Мюнхаузену» и политического шельмования отдельного государства среди прочих, мой опус «Троянский терроризм» сооткнулся Красным конём Водкина, неся в себе отметины Конька-Горбунка, – лишь частной инициативой кассандрова пера. Сейчас аналогии с Первой Мировой войной, третированием русской монархии, и революцией, стратегически выбивающей табурет из-под ног последней, видны как на ладони – и кофейная гуща ни к чему – «троянский терроризм» вновь скачет, брыкается и грозит вздыбить всю планету. Свифта на ваши седины не хватает, и головы Мора (отрубленной) не чтите. Знайте, терроризм истекает из лени и жадности!

Новейшие события в международной политике, которые позволили себе неосторожность перейти в сослагательное наклоне-

ние из зоны убедительного и нейтрально-изъяснительного контроля, предпочитая девиз «Иду на Вы!» использовать как реальный ультиматум разведенных рингом противников, не слышащих рефери и здравый смысл, из чего стало очевидно, ибо обнажились интересы сторон, чьи чубы готовы к встряске без промедления и любой ценой, что тема «троянского терроризма» (таков концепт, что я выдвинула к утверждению в первой статье, посвященной этому вопросу и напрямую связанной с темой Мифа, которую я поднимала прежде²) по-прежнему актуальна: бьет копытом, метя в глаз, и потому мы решительно (со знанием всех лекал, но на кошачьих лапках) подходим к постановке проблемы – самопрезентации террора, чему нам в не малой степени поспособствуют тугие косички собственных штудий, что плелись еще 10 лет назад³.

Итак, возвращаясь к нити повествования о «Троянском терроризме», протянутой из Москвы в Лондон на прошлогодней октябрьской конференции, прерванной не сколько по причине ее кручености, но лишь в силу ее длины, предлагаем тезис: ориентализм как политическая стратегия возник задолго до своей классической парадигмы, научно обосновывающей тягу к миссионерству и колонизации, прикрывающей жажду власти и стяжательства любовью к искусству и гуманизмом. Фукидид, заканчивая свой рассказ о перманентных миграциях эллинов пассажем о Троянской войне как отправной точке этих перемещений, дает понять, что предпринятый военный поход под Троию был первым военизированным путешествием, приучившим древних греков, поглощая новые пространства, осваивать и переделывать их под свои нужды. Двойной топор Трои – самое распространенное оружие в средиземноморском регионе 1 тысячелетия до н.э. (его изображение сохранила не только краснофигурная ваза, хранящаяся в Британском музее, но само бронзовое топориче, застывшее зеленой бабочкой среди наконечников копий на стенде этрусских артефактов – там же), как и финальный взрыв – конь, начиненный

² Е. Меньшикова. Миф как натуральный обмен (гносеологические аспекты практической лжи). // Credonew, 2017, № 1, № 2, № 3.

³ Е. Меньшикова. Рецептивное проклятие или терминологический сбой: к проблеме интерпретаций неологизма Т. Мора «утопия». // Credonew, 2012. №№ 3, 4. Е. Меньшикова. К проблеме интерпретаций неологизма «утопия». / Античность как геном европейской и российской культуры. – СПб.: Алетейя, 2016. С. 237–282. Е. Меньшикова. Дискурсивный ген путешествия. / Е. Меньшикова. Миф: сопротивление материала. – СПб.: Алетейя, 2018 (в печати).

арьергардом, брошенный ахейцами у малоазийских берегов, узаконили бранное искусство как способ существования, сохраняя за войной, в виду своей двойственности, или «двойного дна», право на противоречивость. Троянский конь гигантским Черным Махаоном ворвался в Трою, войдя в историю конфликтов архетипическим символом коварства и разбоя, знаковой метафорой доминирования, монадой насилия и его оправданием.

Реконструкция стенобитных орудий древних греков позволяет судить не только о технической характеристике армии и боевой оснащённости («полиоркия» - древнее боевое искусство осады городов, что освещено в трудах Аполлодора и Афинейя, достаточно подробно описано Вегецием⁴), но и признать, что «троянский конь» был явлен предтечей такого вооружения, без которого потом не обходилась ни одна осада города, причем осадные «машины» своим очертанием напоминали именно коня. Начиненная бравым арьергардом – спецназом головорезов, деревянная лошадка на колесиках вкатилась в Трою и взорвалась первой доисторической бомбой – ночным ящером, разметав город и царство Даная в щепки, – «живой» тротил: «морские котики» Одиссея – колол, резал и рвал методично и бесшумно все живое на своем пути, игнорируя границы и грань дозволенного, зачищая Илион от его граждан, словно это была их территория. Де-юре и де-факто это был первый публичный теракт, обнародованный народным «масс-медиа» на всю планету, начиная с Гомера, и растиражированный искусством (всеми видами), и как «пиратский метод», позаимствованный из мира флоры и фауны, был взят на вооружение способом решения конфликтов, как доминанта силы и превосходства, приемом устрашения и шантажа. Посеянные паника и страх служат только одной цели – занять и вытеснить с территории. Тактическая уловка царя Итаки оказалась настольной грамотой в «науке побеждать», без которой ни Александр, ни Цезарь, ни Траян не стали бы успешными и великими полководцами. Сейчас мы оправдываем их умение игнорировать границы Чужого, их способность преодолевать недозволенное, порой восторгаясь их решимостью и упрямством, с которыми они вели свои войска к своей цели – чужому пространству. Но правила установлены не нами, – история, как и эволюция, вершилась и вершится простым доминированием, правом «первой ночи», что на границы чихала.

⁴ Греческие полиокретики. Вегеций. – СПб.: Алетейя, 1995.

В виду краткости установленного формата, оставя пыл реконструкций, приступим к препарированию нашей лягушки – «*кочующий колонат*», разобрав метафору на денотаты, и попытаемся понять, «чем она дышит», а для начала включим лампочку для освещения всей процедуры: в предисловии «Утопии» реминисцентное указание на двуязычие Дионисия Галикарнасского, увлеченно проводящего свое понимание «гражданского общества» как «согражданства», спаянного единым этосом, не нарушающим границ личной свободы, и международным правом, обеспечивающим и свободу, и обязанности перед обществом на основе имущественного права [D.П.6.1;16.1;8.2;7.2; 8.1; 8.3; 9.1]⁵, позволяет предположить, что практикующий адвокат Томас Мор потому и писал на латыни, что первоисточники его размышлений – книги Дионисия, Цезаря, Цицерона, Платона, Саллюстия – вышли из культурного «небытия» в римских сандалиях, что было довольно удобно при цитировании авторских сентенций и собственных перифраз будущему губернатору Лондона, и потому греко-римское двуязычие и дихотомия античной политической философии, позволяя синтезировать представления о государстве и о гражданской общине философов и практиков I тыс. до н.э., провоцируют Мора на создание прецедента – написание политического памфлета, облаченного в фижмы сравнительного жизнеописания, но под зонтиком сократического диалога о противоречиях в английском обществе периода Реформации, предъявив этому обществу свой «опыт адогматического мышления».

Последующие типологические схождения «Утопии» Мора с «Римскими древностями» Дионисия позволили мне заключить следующее: наблюдается смысловое и стилевое (вплоть до прямого заимствования названия должностного лица – *греч.* филарх) совпадение в описании структуры государственного устройства, из которого следует, что утопийцы наследовали греческую вертикаль власти, которая не исключает народного голосования, основанного на исключительном знании законодательных актов всеми гражданами, и которая разработала систему законов, направляющих государство к «умеренности и благоразумию», не исключаящих «заботу о собственной выгоде», и систему исполнительной власти, которая действовала строго согласно законодательству,

⁵ Дионисий Галикарнасский. Римские древности. В 3-х тт. Т. II. – М., 2005.

при неукоснительном соблюдении договорных обязательств, которые включают и принцип доверия как основополагающего при взаимоотношении между гражданами. При этом обнаруживается, что утопийцы не лишены были частной собственности, *владели земельными наделами* и участвовали в *колонизации близлежащих земель* путем налаженного товарно-денежного оборота и *военного вмешательства*. Оснований для утверждения, что Утопия – несуществующее общество, или воображаемая страна, нет.

Колонат

И поскольку Мор с самого начала уточняет, что утопийцы «считают себя скорее держателями, чем владельцами этих земель»⁶, то смеем утверждать, что в Утопии была развита система колоната, распространенная форма пользования земельной собственности со времен Римской империи. «Колон не просто прикреплялся к земле, он прикреплялся к земле господина, заинтересованного в том, чтобы она была своевременно и должным образом обработана..., и потому господин, с которого государство требовало обеспечения поступления налогов, должен был приложить все усилия, чтобы заставить юридически свободного «выложиться» сполна, не особенно считаясь с его свободным юридическим статусом, с юридическими гарантиями его прав»⁷, а «значение слова «колон» заключается в том, что оно обозначает социально-профессиональное прикрепление колона в качестве земледельца»⁸. Опираясь на исследования известного папиролога и знатока поздней античности Ж.-М. Каррие, И.Ф. Фихман уточняет, что колонат не был следствием социально-экономических процессов, но был следствием налоговой реформы Диоклетиана, в основу которой была положена *capitation*, взимание которой возможно было лишь при условии прикрепления налогоплательщика к его *origo* («началу»), т.е. при условии так называемой *adscriptio* («приписки», или «прописки», либо в более современной версии «регистрации»). Такое социально-профессиональное при-

⁶ Томас Мор. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. – М.: Наука, 1998. С. 53. Далее сс. указ. в квадратных скобках.

⁷ Фихман И.Ф. Позднеримский колонат – миф, созданный историками? // ВДИ. 1991. № 1. С. 27-45.

⁸ Carrie J.-M. Un roman des origines: les genealogies du «colonat du Bas-Empire» // Opus. 1983. [P. 219; P. 231; P. 226; P. 228]

крепление к земле, о котором повествует Мор, оказывается, существовало задолго до написания «Утопии», и, по сути, утопийцы, будучи «держателями земли», являлись заложниками именно фискального местопребывания.

Выводы Фихмана, которые убеждают нас в правильности предпринятого типологического схождения, наблюдаемого в текстах Мора и Дионисия, можно свести к следующему: колонатные отношения устанавливались в результате договоренности (соглашения), при этом для придания ему законного характера законодательство предусматривало ряд дополнительных условий, которые учитывали заинтересованность крупных землевладельцев в постоянной и гарантированной рабочей силе для обработки земли, и которые направлены были на прикрепление к имению работника/арендатора (Конституция 244 г.), на стремление удержать в имении колонов и их потомство, пополняя число зависимых колонов, распоряжаясь на основе правового законодательства потомством колонов от смешанных браков между свободными и колонами и между колонами разных господ, при этом статус колонов должен был быть оформлен документально, иметь государственный ценз и не один договор об аренде (контракт как таковой), что фиксировалось как *colonus homologus* (415 г.), то есть «колон, связанный контрактом». По сути, это контрактная служба, а мы знаем, что в современных условиях развития экономических отношений «контракт» как «трудовой договор» склонен к передвижению: легок и мобилен – именно он превращает колона в кочевника.

Обнаруженная Фихманом взаимная выгода: и колона (держателя), и землевладельца – в сохранении колонатных отношений, гарантирующих крупному землевладельцу наследственное прикрепление колонов к имению, а колонам – прочность держания, при этом бегство и укрывательство колонов сурово наказывалось, что предписывалось государством в резких выражениях, нашла отражение в художественно сконструированной реальности Утопического государства Т. Мора, где граждане состояли в определенных экономически-договорных отношениях с работодателем, которые предусматривали соблюдение своего рода архетипического, но нормативно прописанного, КЗоТа – Кодекса Законов о Труде (н-р, строго шестичасовой трудовой день). Однако, сама система договорных отношений, обнаруженная в Утопии как слепок древнеримских реалий, детерминирована культом Митры – бога

договора и согласия. Культ Митры⁹ был широко распространен за пределами Ирана, особенно в Римской империи, где его почитали наравне с Юпитером либо отождествляли с Зевсом. Один из эпитетов Митры – «выпрямитель линий (границ)», который не только отсылает к возможной и примиряющей его роли в спорах о границах, но прямо указывает на существовавшую с древнейших времен функцию царя-жреца, принимавшего участие в ритуальных измерениях, которые позволяли проверять следование не только *договору* как универсальному закону, но при соблюдении баланса между добром и злом различали правду и ложь, что, в свою очередь, позволяет считать Митру божеством, определяющим морально-нравственные границы, то есть божеством, создающим и охраняющим этос народа как систему договоров.

Как считает Фихман, между юридически свободным колоном и государством стоял крупный землевладелец – собственник земли (*dominus terrae*), к которой был прикреплен колон и его *dominus*, и это позволяло землевладельцу (законно и незаконно) распоряжаться судьбой колона, и потому велика вероятность того, что колон превращался в работника, зависимого от крупного имения, в человека «худшего» статуса, и что само по себе, как степень «негативности» восприятия человека и гражданина, то есть человека «худшего» статуса, признавалось самим государством, осознавалось самим колоном, а также могло изменяться в сторону «ухудшения» самим господином в зависимости от уровня его политического и экономического могущества. Это непрописанное «рабство», но закрепление-прикрепление к земле, а, вместе с тем, и к ее собственнику (нечто схожее с крепостной зависимостью крестьян на Руси), когда право и обязанность господина продавать его вместе с землей, распоряжаться судьбой его семьи, не позволяло считать колона фактически свободным. Это первое *противоречие*: кабала опосредованная – именно к ней отсылает пассаж из «Утопии», где оговаривается способ пере-

⁹ Митра (авест., «договор», «согласие») – древнеиранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца. Митра принадлежит к индоиранскому пантеону: само имя восходит к индоевропейскому корню, имеющему отношение к обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии («Авеста», парфянские и согдийские манихейские тексты, зороастрийский календарь, буддийская иконография, греко-бактрийские монеты Деметрия, «Ригведа», «Рамаяна»).

движения утопийцев, предписывающий гражданам, находящимся даже в краткой и разрешенной самим правителем поездке, то есть во временном «откреплении» от земельного надела, зарегистрироваться по месту пребывания и, согласно закону о строгой регламентации трудовой повинности, отработать положенные трудочасы своего ремесла, иначе те могли не получить дневного пропитания [М. С. 65]. Заметим, поскольку в государстве Утопа действует сложная дифференциация труда: земледелие, животноводство, различные ремесла, строительство (дорог и градостроительство), ткачество, торговля, обслуживающий персонал, образование и прочее, – то перед нами обычное государство со сложной инфраструктурой, которое работает как хорошо налаженный механизм благодаря всеобщему и обязательному труду без скидок на сословие: все граждане и неграждане исполняют трудовую и воинскую повинность, причем существующий фискальный орган службы надзора следит за уклонением от работ, и налажена система наказаний от порицания до отправления в рабство [М. С. 65]. Словом, государство как государство – никакой «утопии», в смысле «иллюзии».

У Дионисия читаем такой пассаж: «Толпа голытьбы... .Вначале они вели жизнь, полную лишений, в горах под открытым небом. Но когда они решили, что стали достаточно многочисленны и пригодны к битве, они захватывают хорошо укрепленный город, откуда начали опустошать набегами всю округу. Против них консулы вывели войско и без большого труда овладели городом. Наказав розгами и казнив зачинщиков бунта, остальных они продали как добычу. Случилось так, что вместе с другой добычей в предыдущем году была продана и земля, а серебро, вырученное от продажи, было разделено среди граждан» [D. XX. XVII. (20.9)]. Это картинка о колонах, что укрепились в статусе «наихудших», договору предпочтя разбой, думаю по той причине, что собственник земли (*dominus terrae*), к которой был прикреплен колон и его *dominus*, превысил свою легитимность, нарушив договоренность, обнажая «личную заинтересованность», обращая их в перекаати-поле: мобильных контрактников – охотников за головами, которые всегда находились на периферии полиса в случае внезапных «планируемых» переворотов и революций. И еще это пример того несостоявшегося «полиса рабов», когда «мужичье» – *αγροικοι* ('сельские, деревенские'; 'некультурные,

грубые, но члены афинского общества, и потому имевшие права на земельную собственность'), деклассированное (без земельной собственности) и изнывающее от праздности, за попытку организации «полиса рабов», наказывается сверх меры, лишаясь гражданства, гротескный штрих в понимание: отчего революция съедает своих вождей, Так, в зеркальных перспективах прошлого Мор искал истину, но открывал противоречия (практически как в сказке Киплинга про слоненка, но в отличие от Мора, нас никто не бьет, лишь – обманывают).

Утопийцы Мора, чтящие Митру, и поступали подобно авестийскому божеству: словно греческие боги, вмешивались в людские войны, спускаясь с небес, и восстанавливали справедливость, ведя войну за пределами своей государственной границы, как бы охраняя незыблемость своей территории и своих законов, неприятие которых, как и посягательство на них, приводило к вооруженным конфликтам, целью разрешения коих оказывалось внедрение принудительной *disciplina* (установленный порядок), санкционированной самим Митрой. Божественная апелляция реставрировала границы, нарушенные по причине вседозволенности или необязательности, что появляются вследствие игнорирования договоров, то есть проявления неуважения к Богу, а также налагала наказания в виде штрафов и контрибуций в счет издержек и морального ущерба. Описание военных демаршей [М. С. 93], а скорее пояснение Мора к тем договорным обязательствам утопийцев, что по сути являются крылатыми детерминантами всех военных походов, читалось бы как художественный вымысел и воспринималось бы как фигура стилистическая, если бы не имело аналогов в прошлом (тексты Дионисия, Аппиана, Цезаря) и будущем (все последующие исторические хроники, документальные свидетельства, мемуары участников войн, стенограммы Нюрнбергского процесса, репортажи международных конфликтов на Ближнем Востоке, Африке, Малой Азии, Европе, миротворческие миссии, сметающие целые страны). Именно эта тождественность и позволяет считать «Утопию» расширенной инвективой на весь общественный миропорядок вне зависимости от времени и места, и, в частности, на государство как военизированный механизм благоустройства человеческого общежития, основанного на регламенте, который допускает, а чаще и провоцирует его нарушение, поскольку именно дестабилизация

и является движущей силой бытия. Такая полярная сопричастность Митры к войне таится в самой апории мир-война, которая превращает бога договоров в хтоническое божество разрушения и убийства¹⁰. Вот вам второе *противоречие* и надрезанная «половинка» нашей лягушки.

КОЧЕВОЕ ПИРАТСТВО¹¹

Путешествие как особый тип познания и способ жизни на современном этапе развития общества оброс таким маркитантским багажом, что сверхзадача любого пути-путешествия затерялась под его меркантильностью и алчностью наживы, то есть само путешествие как тип постижения пространства вернулось к истокам – архаическим набегам на чужие земли в поисках материальной выгоды. Как и в далеком прошлом людей привлекает дешевая рабочая сила (рабы), дешевое сырье, еще не иссякшие природные ресурсы. И для этого прибегали и прибегают к демонстрации военной мощи как единственному, но убедительному, аргументу в достижении цели покорения и пиратского грабежа сильнейшего. Чужеземные дали таким образом рассматривались и рассматриваются в качестве плацдарма для путешествия, а чужеземцы – атрибут товарно-денежных отношений, иногда обязательный, иногда бесполезный и мешающий. Путешествие-войну (война как род путешествия) следует признать достаточно древним способом показать миру свою любознательность, если не учитывать тот факт, что, утолив свой зуд любопытства, путешествующие вояки забирали чужое: от собственности, жизни до пространства обитания, при этом необязательно вытесняя своим этносом чужой. Для греков было характерно открытое объявление права на добычу в отношении чужого народа, причем справедливой считалась та война, которую ведут после предъявления требований, то есть о которой предварительно возвестили и объ-

¹⁰ Бивар, основываясь на анализе греко-бактрийских монет, приводит некоторые черты Митры как бога смерти. См.: Bivar A. D. H. Mithraic images of Bactria: are they connected with Roman Mithraism? // *Mysteria Mithrae*. Rome – Leiden, 1979. P. 743–745.

¹¹ Эти рассуждения были написаны 10 лет назад к научной конференции «Путешествие как феномен культуры» (16–17 октября 2008, Москва, РИК) в докладе «Путешествие как постижение мира: наследный ген древних греков мировой культуры», и публикуются впервые.

явили.¹² Такое правило «открытого объявления» очень напоминает «право первой ночи», весьма распространенное в эпоху феодализма, но если учесть, что современное общество, несмотря на кибернетическую просвещенность, придерживается вассальско-варяжских отношений, то македонское «иду на Вы» в сегодняшней ситуации конкурентной вражды и агрессивного предпринимательства обеспечивает защиту и гарантирует это самое «право» сильнейшему (так было до последнего дня – что нас ждет – увидим завтра)¹³. И поскольку устраивающие походы-путешествия, испытывали амбициозный голод постоянно, утоляя страсть превосходства пиратским способом, то набеги были часты, но они не прекращаются и по сей день.

Для дальнейшего хода мысли прибегнем к одному историческому свидетельству, не прерывая ни на йоту ввиду его ясности и убедительности: «По-видимому, страна, именуемая ныне Элладою, прочно заселена не с давних пор. Раньше происходили в ней переселения, и каждый народ легко покидал свою землю, будучи тесним каким-либо другим, всякий раз более многочисленным народом. Дело в том, что при отсутствии торговли и безопасных взаимных сношений как на суше, так и на море, каждый возделывал свои поля настолько, чтобы было на что жить; никто не имел избытка в средствах, не культивировал землю, потому что неизвестно было, когда нападёт на него другой и, пользуясь беззащитностью его жилища, отнимет у него имущество; к тому же каждый рассчитывал, что везде можно будет добыть себе необходимое дневное пропитание. Вот почему все легко снимались с места, и вследствие этого же ни у кого ни было приспособлений для обороны. Всегда перемене населения подвергались преимущественно наилучшие земли Эллады, именно области, называемые теперь Фессалией и Беотией, также большая часть Пелопоннеса, кроме Аркадии, наконец, все плодороднейшие области остальной Эллады. Но если благодаря плодородию почвы могущество некоторых племен и возрастало, то, порождая внутренние распри, ведущие к гибели, оно вместе с тем еще скорее вызывало посягательства на себя со стороны иноплеменников. Напротив, Атика

¹² См. у Полибия (Polyb. 4. 16. 4; 5. 67; 18.5.1–2; 13. 3. 5), Геродота (Herod. 5. 81. 2), Плутарха (Plut. Pyrrh. 28. 7; 26. 23), Ксенофонта (Xen. Hell. 5.1.1), Цицерона (Cic. De off. I. 11. 36).

¹³ Замечание марта 2018 г.

по причине скудости почвы с самих давних времен не испытывала внутренних переворотов и всегда занята была одним и тем же населением. Весьма важным подтверждением, этой мысли служит и то, что в остальных частях Эллады население вследствие иммиграции увеличивалось не в одинаковой степени с Аттикой. Объясняется это тем, что вытесняемые войною или междоусобицами самые могущественные обитатели из прочей Эллады удалялись к афинянам, так как те сидели на земле крепко, и, становясь подчас гражданами Аттики, уже с давней поры сделали государство еще большим по количеству населения, так что впоследствии, когда в Аттике не оказалось достаточно земли, афиняне отправили колонии даже в Ионию». ¹⁴ Подробная справка отца исторической науки называет причинно-следственные связи массивной колонизации прилегающих земель – перенаселенность, что подвигла жителей Эллады к экстенсивному пути развития. Но для этого древним грекам стоило не только культивировать, но и сохранить внутри себя генетический код кочевника, авантюрные наклонности и самоуверенность, то есть иметь к этому склонность: быть икарами, в потенции и конвенгерции.

Митозное деление на кочевников и оседлых было первым в чередѣ классовых, этнических, социальных, кастовых, корпоративных и прочих разделений, что достанется на долю человечества в его цивилизационном развитии. Оседлые копят богатства, которые не понятны кочевникам, не представляющих себя без вольного ветра свободы, своей же оппозиции силам природы, и отсюда же тяги к постижению мирозданья, что вырабатывается в результате сбора различной информации о природных явлениях, представителях флоры и фауны, закономерностях годичных и сезонных циклов. Кочевники – это своеобразные подвижники предфилософии: для осмысления жизни они располагали большим временем и свободой передвижения, чем оседлые, занятые накоплением своего капитала, который постепенно становится главным смыслом их жизни. Можно сказать, что для первых важно выкопать «клад» из земли и раздать его людям, то для вторых – закопать «клад» в землю, спрятав от посторонних глаз. Поэтому первым необходимо было путешествие как способ отыскания этого «клада», то другим оно представлялось пустым

¹⁴ Фукидид. История. – СПб.: Наука, 1999. С. 33–34 (1.2). В дальнейшем ссылки указ. по этому изданию.

бродяжничеством, поскольку ставило крест на достижении превосходства над другими, лишал власти над другими. Кочевник добивался превосходства только над силами природы и считая живущих в нем тварей (от мухи до крокодила, включая и человека) равными, ибо они имели одинаковые права и обязанности в биогенезе: продление рода и уважение чужих особенностей и принципов, исповедовал равенство в подлунном мире, обуславливая взаимозависимость каждого вида, что позволяло поддерживать порядок в хрупком обществе перекасти-поля. В то время как оседлые демонстрировали неготовность организовать должным образом свою жизнь на новом месте – разросшееся хозяйство требовало бы развитых средств передвижения, кочевники, напротив, легко снимались с места, владея малым, передвигаясь небольшими группами, обеспечивавшими мобильность и маневренность. У одних процветал системный хаос, у других – четкая организация жизни, что предполагала строгую иерархию общезжития/рода. Причем, надо заметить, что в основе пиратства, распространившегося впоследствии на планете как вирус, лежали все те же спонтанность и хаотичность передвижения небольшой группы людей, не обремененной семейными связями.

Итак, кочевник приспосабливается к обстановке, а оседлый – приспособляет обстоятельства к себе, при этом последний проявляет не меньше изобретательности, чем первый, и, поскольку оседлая жизнь требовала усовершенствований не только в обустройстве быта, но развлечений и соблюдения порядка, то постепенно вырабатывается культура земледелия и ирригации, наскальная живопись и эпические сказания как модераторы традиций и воспитания юношества. Для кочевника опасность таила неизведанная еще им территория, оседлого же поджидала мина замедленного действия, зарытая в собственном дворе – безопасность и стабильность жизни не страховала от междоусобиц между членами семьи. Растущее богатство одного из оседлых, кому досталась лучшая земля и кто оказался искуснее в возделывании почвы, требовало своего status quo – утверждения в правах с последующим правом преемственности. Чем больше были излишки, тем настойчивее проявляла себя власть: устанавливая свою вертикаль и укрепляя горизонталь. Столь явные различия между оседлыми и кочевыми группами совсем не исключало их взаимоотношений. Именно кочевники познакомили оседлых с первыми навыками

приручения животных, поскольку их собственная жизнь протекала в тесном контакте с живой/дикой природой. Дальнейшее развитие скотоводства способствовало возникновению товарных отношений сначала внутри этноса, создавая сам прецедент диалога в обществе. И если для первых важно выкопать «клад» из земли, а для вторых – закопать «клад», то конвергенция этих векторов родила Софию – ту самую предфилософию, что открыла законы природы человеку, который, выстаивая свое равенство в подлунном мире – права, обнаруживал и свои обязанности в биогенезе.

На следующем этапе развития, когда потребовался навык передвижения, поскольку богатство взывало к расширению своих владений, чтоб множиться и прирастать новыми рынками сбыта, и назревший демографический взрыв вынуждал искать земли для колоний, происходит ответная реакция оседлых по отношению к кочевому племени. Начинается своеобразный обмен технологиями, в результате которого оседлые стали применять стратегию и тактику кочевников – охотников и пиратов, по большому счету, укрепляя свой стяжательный образ жизни с иерархической структурой и патрональным укладом мобильным аппаратом устрашения и подавления (вооруженные отряды). Кочевники, переняв от оседлых модель общественного устройства – семью и крепкие родовые связи, прирастая богатством так, что их стоянки приобретали черты протополиса, то есть практически пуская корни, перерождались в сущность «оседлого», начинают насаждать свой культ, попирая границы *Другого*. Таким образом, мутации подверглись как оседлые, исповедовавшие культ богатства и власти, так и кочевники, проводящие политику анархического братства. Кочевой образ жизни растворился под колесом четкой организации первых цивилизаций: Шумерской, Египетской, Ассирийской, Критской. Однако он возник с большей силой в 1 тысячелетии н.э. среди народов монголоидной расы, как бы упреждая, что такой способ жизненного уклада может возникнуть и возникает время от времени, словно это своеобразная вакцина, что спрятана в ноосфере человечества до поры, пока не возникает угроза ассимиляции какому-либо этносу. Тогда частые и регулярные перемещения в пространстве (в поисках пастбищ или лучшей доли), создающие неудобства укоренившимся обществам и, являя иной образ жизни, начинают угрожать ассимиляцией другим. И хотя мои объяснения носят характер умозрительного предуведомле-

ния, где слово «кочевник» является метафорической коннотацией образа жизни, считаем, что вторая половинка «*кочующего колона*» надрезана – рассмотрим ее лишь на просвет карты истории.

Колониальное освоение мира как *disciplina*

Если существовавшее пиратство архаических племен можно рассматривать как следствие кочевого образа жизни, которому отдавала предпочтение определенная часть прачеловечества, попавшая под обаяние «буржуазного» лоска оседлых, то поход на Троию должно воспринимать как удовлетворение геополитических амбиций не привыкших к монотонной работе «кочевников» – малоазийская плодородная земля с развитой ирригационной системой, наследованной от шумеров, привлекала ахейцев и аргивян, проживающих в более чем скромных природных условиях, и данайцев, в результате Санторинского извержения оказавшихся на скудеющей территории при разрушенной инфраструктуре бывшей крито-микенской цивилизации. Извержения вулкана Санторин (начиная с 1620 г. до н.э. и в течение трех столетий после первого и самого мощного) не позволили населению Крита, островов кикладской группы и тесно с ними связанной южной части Пелопоннеса наладить рухнувшее в экологическую катастрофу хозяйство, в результате чего они вынуждены были искать новые земли и ресурсы для восстановления былого могущества и влияния. Походы за «золотым руном» Малой Азии предпринимались не один раз, о чем свидетельствуют археологические раскопки Шлимана, обнаружившего не одну Троию, а целых семь – город восстанавливался после каждого набега на прежнем месте, расцветал и еще сильнее притягивал своим восточным ароматом жадных до наживы решительных и хитрых морских разбойников. Гомеровская фраза: «бойтесь данайцев, дары приносящих» звучит не только как предупреждение о человеческом вероломстве, сколько как характеристика древних греков, добивающихся своей цели любым путем. По мысли Фукидида, Эллада стала Элладой только после последнего совместного похода на Троию в 1320 году до н.э., в котором приняли участие представители различных племен Древней Греции, преследуя свои корыстные цели: от решения проблемы перенаселения, истощения природных ресурсов до накопления первоначального капитала. То есть после осознания об-

шей задачи и совершения каких-то совместных усилий, а именно: широкомасштабный демарш военных сил с привлечением всех имеющихся групп войск и соединений, какие находились на территории Эгейского и Ионического бассейна, как выразился Фукидид, в результате «взаимного соприкосновения друг с другом». Троянская война стала тем рубиконом, после которого началась новая греческая цивилизация, причем и сам поход стал возможен, как утверждает Фукидид, только после того, как эллины больше освоились с морем. А это могло произойти только благодаря влиянию критской культуры, которая строилась на морском приоритете [Ф., 1, 4; 34]¹⁵. Прямым доказательством того, что царь Минос не боялся пиратов, а, скорее всего, подчинил их себе, является тот факт, что критские города, как показали современные раскопки, не имели оборонительных сооружений со стороны моря. А возможно еще и потому, что разбой был «старинным способом жизни» материкового и прибрежного населения, и как свидетельствует Фукидид, «тогда занятие это не считалось постыдным, скорее, приносило даже некоторую славу», замечая, что обычай ношения с собою оружия лишь следствие распространения пиратства [Ф. 1. 5]. В доказательство своих рассуждений Фукидид ссылается на строки Гомера, видя в приеме постоянного вопроса к чужестранцам «не пираты ли они?» дань уважения к древнейшей профессии [Od, 111, 70]¹⁶. Так ли это на самом деле? Заключительная фраза обращения (*«Иль без дела скитаетесь всюду Взад и вперед по морям, как добытчики вольные, мчась, Жизньню играя своей и беды приключая народам?»*) носит явно негативный и осуждающий характер, вносит оттенок предостережения: не стоит ли ждать от вас беды, господа хорошие? Несомненно, разбойный бизнес был популярен, поскольку в силу вольного нрава темпераментные древние греки не вводили запрет на профессии, но некоторые виды занятий обществом все же порицались, может быть не явно, а с оговоркой: что не запрещено, то – возможно. Нравы в прибрежной зоне царили суровые – разбойные. Как пишет историк, вследствие долго державшегося пиратства города стали строить вдали от моря внутри материка, но воспитательных целей это не возымело – жители городов продолжали грабить друг друга по

¹⁵ Фукидид. История. – СПб., 1999.

¹⁶ Гомер. Одиссея; Пер. В. Жуковского– М.: Наука, 1984. С. 37. В дальнейшем ссылки даются по этому изданию.

примеру береговых и, особенно, островитян – карийцев и финикийцев [Ф. 1. 7]. Расположение основных городов Эллады – Афин, Тиринфа, Микен, Спарты, Коринфа, и содержимое гробниц: способ погребения с обилием вооружения, выдавая образ жизни покойных, подтверждают истину, что стала непреложной:

колониальное освоение мира проходило под пиратским флагом.

На смену мелким и спонтанным походам пришли массированные экспедиции этнических групп, хорошо оснащенных¹⁷ и с продуманной легендой тактического захвата – восстановление попорченной чести, что соответствовало уже тогда возмещению морального ущерба. Так миф (кража невесты и перенесение ее за море) начинал использоваться в политических целях, а религиозные воззрения свободно корректировались в угоду личных амбиций и геополитических интересов. Объясняя неудачи эллинов под Троей, Фукидид оправдывает их бедностью самих нападавших, что, в свете нашего разговора о путешествиях, близко к истине: потомки пеласгов в силу экономического кризиса (экологическая катастрофа и, как следствие, неурожаи, переизбыток населения, нехватка ресурсов, упадок культуры) действительно испытывали материальные затруднения, иначе бы они не решились прибегнуть к откровенной экспансии малоазийской территории, надеясь на верную прибыль, словно пираты на удачу. «Из-за скудости провианта эллины выступили с меньшим войском, таким только, какое, по их расчетам, могло содержаться во время войны на добываемые на войне средства» [Ф. 1. 11]. Фукидид открыто заявляет, что эллины отправили под Троию вооруженный отряд настоящих солдат удачу, привыкших рассчитывать только на свои силы и кормящихся с добычи, и, продолжая свое описание, сообщает: «По прибытии к Трое эллины одержали победу в сражении, – это несомненно, потому что иначе они не могли бы возвести укрепленный подле своей стоянки. Однако и под Троей эллины, очевидно, употребили не все свое войско, а стали заниматься земледелием в Херсонесе и разбоем по недостатку средств к жизни. Главным образом вследствие этой раздробленности эллинов троянцы и могли

¹⁷ «Что все гребцы были в то же время и воинами, видно по кораблям Филотета: все гребцы их, по Гомеру, были стрелками из луков. ... да и суда их были не палубные, а скорее, по древнему способу, сооружены, как суда пиратские» [Фукидид. 1, 10].

оказывать им сопротивление в течение десяти лет, каждый раз будучи равносильны остающимся на месте неприятелям. Напротив, если бы жизненных припасов эллины взяли с собою в изобилии, если бы они не занимались грабежом и обработкою земли и вели войну непрерывно общими силами, они легко одержали бы победу в открытом сражении и овладели бы городом: они давали ведь отпор неприятелю, и не будучи все в сборе, а действуя только с тою частью войска, какая каждый раз была налицо. Поэтому если бы они приналегли на осаду, то взяли бы Троию и скорее и с меньшим трудом» [Ф., 1, 11]. Этим как раз и объясняется повествовательный минимум военных операций в самой «Илиаде» – видимо Гомер располагал скудным материалом по причине его фактического отсутствия: столкновения носили спонтанный характер, были нерегулярны, как вылазки пиратов, что позволило Фукидиду сделать предположение о незначительности самой Троянской войны, преувеличенной поэтическим воображением. В главе «Битва за стену» воспеваются мощь оборонительных сооружений ахейцев, проявивших не просто фортификационную смекалку, укрепив фундамент частыми сваями, возведя «высочайшие забрала» и снабдив ворота «двойными запорами» (Илиада, XII, 255)¹⁸, но и определенную сноровку в благоустройстве своего лагеря, ибо располагали неограниченным временем. Видимо, гонимые жаждой наживы данайцы не имели желаний сражаться вечно за украденную чужую жену: сам Агамемнон, видя, что оборона лагеря прорвана, предлагает спасти остатки войска бегством на родину:

*«Первые наши суда, находящиеся близко пучины,
Двинем немедля и спустим их все на священное море;
Станем высоко держаться на котвах, пока не наступит
Ночь безлюдная; может быть, в ночь прекратят нападенье
Трои сыны; и тогда мы суда и последние спустим.
Нет стыда избежать от беды и под мраками ночи;
Лучше бежа избежать от беды, чем вдаваться впогибель!»*

[Илиада, XIV, 75]

Речь выдает в полководце мужа, воспитанного пиратством, склонного к изменению курса во спасение награбленного более, чем к смерти на поле брани. Зажжем культурологическую свечку:

¹⁸ Гомер. Илиада. – Ленинград: Наука, 1990. С. 171–175. В дальнейшем ссылки указываются по этому изданию.

*поэтическое освещение эпохи архаического
предпринимательства*

Внимательно читая «Илиаду» становится заметно игнорирование Гомером собственно вооруженных столкновений в угоду лирическим отступлениям и мифологическим анекдотам, однако это не лишает саму поэму героического пафоса, поскольку сказителю (или плеяде аэдов) изображение величия духа и физического превосходства отдельной личности, чей подвиг должен служить примером для поколения, переходящего на агональные рельсы развития. Поэму можно рассматривать как идеологический заказ, но, скорее всего, она задумывалась как нравоучительный трактат потомкам, которые обязаны были стоять себя по «*быстроногому Ахиллу*», «*пышущему гневом Аяксу*», «*Диомеду вождю, укротителю мощному коней*», «*крушителю Гектору*» или «*богоравному Одиссею*». Сравнение с элегией VII в. до н.э., боевой дух которой должен был, по выражению Архилоха, «*бабью отбросив печаль*»¹⁹, укреплять стойкость и претерпевать боль и ужас бранной работы, позволяет согласиться с этим положением:

*«Все вспоминают с тоской о бесстрашного ратника смерти –
С полубогами его в жизни сравнится удел.*

Точно на каменный вал, на героя соратники смотрят:

Он совершает один воинов многих дела»

(Каллин. Боевая элегия)²⁰.

От наставлений и предупреждений о современной для древнего эллина жизни, в которой «*пламенем яркой войны земли пылают кругом*», ямбическая лирика призывает включиться в смертельный агон боевых сражений, окутанный ореолом доблестной славы:

«Если юноша жив

Смотрят мужи на него с восхищеньем, а жены с любовью;

Если он пал – от него мертвого глаз не отвесь»

(Тиртей. Боевая элегия).²¹

Напоминаем, что войны эллинов, являясь, по сути, обыденным пиратством, носили характер геополитической разведки с

¹⁹ Голосовкер Я.Э. Антология античной лирики в русских переводах. Лирика Эллады. Кн. Вторая. – Томск-Москва: Водолей Publishers, 2006. С. 8.

²⁰ Там же. С. 37.

²¹ Там же. С.38.

последующей возможной колонизацией, и потому требовали некоего героического нимба, переводящего их в статус священных битв, смерть на которых приближает к бессмертию: *«И дети детей и весь род славою покрыты навеки»* (Тиртей). Военная экспансия эллинов закончилась поражением – их возвращение «на щите» своей алчности длилось годами («Одиссея»), и даже эта стратегическая ошибка не умерила их страсти к перемене мест. Фукидид сообщает: «Даже и после Троянской войны в Элладе все еще происходили перемещения жителей и новые заселения, так что страна не знала покоя и потому не преуспевала. Возвращение эллинов из-под Илиона замедлилось, что привело к многочисленным переменам: в государствах возникали большей частью междоусобицы, вследствие которых изгнанники стали основывать новые города. ... Лишь много времени спустя и то с трудом Эллада прочно успокоилась, в ней не было больше передвижений, и эллины стали высылать колонии...» [Ф. 1. 12]. Солон, один из семи мудрецов, поэт, законодатель Афин, много путешествующий с молодости как купец, осмысливал людскую тягу к путешествиям как философ:

*«Если кто средствами скуден и бедность в тисках его держит,
 Всеми путями больших прибылей льстится добыть.
 Каждый спешит – кто куда. По рыбой обильному морю,
 В жажде домой привезти крупный барыш на судах,
 Странствует тот, произволом ветров нестерпимых гонимый,
 Жизнь же свою поберечь нет и заботы ему»,*

однако, как психолог, причину постоянных перемещений относил к разряду зависимостей:

«Но не укажешь предела людскому стремлению к наживе», объясняя тягу к путешествиям «людским стремлением к наживе, что не имеет предела» и безрассудством молодости, сетуя: «... кто ныне прочих богатством сильней, вдвое стремятся нажить. Кто в силах всех граждан насытить?», и предостерегая от нравственных заблуждений: «сами готовят граждане гибель, одним деньгам усердно служба»²², – так архонт Афин формировал мировоззрение юношества, будущих философов и историков, в то

²² Солон. Наставление самому себе. / Голосовкер Я.Э. Антология античной лирики в русских переводах. Лирика Эллады. Кн. вторая. – Томск-М.: Водолей Publishers, 2004. С. 43–44

время, когда «кругом бушевала война». Лирика древних эллинов потому и была, по преимуществу, героической, что несла в себе переживания отчаянных путешественников, бесстрашных вояк, выражала надежду неутомимых романтиков отыскать не только рай на земле, но и сделать всех несказанно богатыми, а значит, счастливыми. Вот почему и возникает поэтическая формула: «Деньги, деньги – человек» (Алкей). Это была великая эпоха архаического предпринимательства – «в ней купцы были пиратами, а пираты – купцами»²³. Но если в современную пору политики и военные рассматривают человека как пушечное мясо, то в прежние, архаические, времена, война, являясь по преимуществу единственным источником пропитания, всяк человек обретал свою ценность, поскольку мог стать доблестным воином-добытчиком в одночасье – так часто ремесло землепашца и винодела сменялось битвой:

*«Хлебы мне месит копьё, копьё выжимает из гроздий
Исмара сок огневой, пью, оперишь на копьё!»*

(Архилох. О себе)²⁴,

или:

«В поле: там мечей многостонная грядет работа»

(Архилох. Евбейские копейщики).²⁵

Такое активное замещение зафиксировано в лексике древнегреческого языка: слово «афлос» имело сразу три значения: борьба, труд, подвиг.

И поскольку в древнегреческом языке слово «αθλοσ» имело сразу три значения: борьба, труд, подвиг²⁶, то такое активное замещение в лексике говорит только об одном:

бранное искусство было способом существования.

Фукидид, заканчивая свой рассказ о перманентных миграциях эллинов пассажем о Троянской войне как отправной точке этих перемещений, дает понять, что предпринятый военный поход под Трою был первым военизированным путешествием,

²³ Голосовкер Я.Э. Поэты и лирики Эллады и Рима. // Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С. 36.

²⁴ Голосовкер. Указ. соч. С. 7.

²⁵ Голосовкер. Указ. соч. С. 7.

²⁶ Славятинская М.Н. Учебник древнегреческого языка. – М.: Филоматис, 2003. С. 570.

приучившим древних греков, поглощая новые пространства, осваивать и переделывать их под свои нужды. «Война, – заключает Фукидид, – лишив людей житейских удобств в повседневной жизни, оказывается насильственной наставницей и настраивает страсти большинства людей сообразно обстоятельствами» [Ф. 111. 8]. Видимо на этот вывод историка опирается суждение Гегеля о войне, где он рассуждает о ней, как о необходимом условии, «при котором мы серьезно воспринимаем суету преходящий благ и вещей... благодаря ей моральное состояние народов пребывает в безразличии по отношению к устойчивости конечных определений»²⁷. Можно заключить таким образом, что существуя с древнейших времен «положительная» оценка войны как полезной практики, в результате которой человеческий характер закаляется, а его сознание мужает, проходя горнило переоценки былых ценностей, имея мощную поддержку со стороны философов (Гераклит)²⁸, лишь развивала милитаристские наклонности человечества, вся дальнейшая история которого тому яркое подтверждение – война двигала миром, причем война дальняя, предполагающая поход, иначе путешествие. Однако цена такого «обучения» слишком велика – миллионы и миллионы жизней, но ради становления человечества, видно, никогда не жалели средств.

Поэты-лирики VII в. до н.э., создавая свои элегии и ямбы в разбойные времена ахейской экспансии в прибрежные районы Средиземного и Черного морей, воспевали основную доблесть воителей-первопроходцев – отвагу, что совершалась в поисках добычи, новых земель, удобных гаваней, превозносилась как акция восстановления погрязших свобод и прав, снабжаясь легендарной мифологического происхождения и мессианского назначения (лабиринт Минотавра, подвиги Геракла, похищение Европы, похищение золотого Руна, похищение Елены), оправдывала стяжательские устремления храбрецов меча и солдат удачи. И потому

²⁷ Цит. по: Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 1999. С. 680.

²⁸ По мысли Гераклита, поскольку война всеобща [фр. 28], то она и будет составлять истинную справедливость, ибо является условием существования упорядоченного космоса. Эта идея борьбы и единства (тождества) противоположностей – войдет в аристотелевскую «Никомахову этику» – «Все происходит через распрю», будет подхвачено Гегелем в формулу «необходимого условия жизни», сведется Ремизовым к метафоре – «вечная распря».

война (битва) предстает как эстетическое зрелище, призванное стать образцом школы мужества, своего рода обрядом инициации, в котором посвященные проявляли дерзновенную храбрость, неустранимую выносливость и готовность к риску, ибо:

*«Ибо не будет вовек доблестным мужем в войне
Тот, чьи очи не стерпят кровавого зрелища сечи,
Кто не рванется вперед в бой рукопашный с врагом»*
(Тиртей)²⁹

В описании войны у Гомера нет и тени элегичности поэтов-ямбोगрафов: эклектичная яркая образность, словно монтажная манера по-Эйзенштейну, своей стремительностью и реалистичностью заставляет отвернуться от книги как от телевизионной трансляции казни, столь выразительны бывают зримые картины величайшего из поэтов:

*«Так он, свирепствуя пикой, кругом устремлялся, как демон;
Гнал, поражал; заструилось черною кровию поле.
Словно когда земледелец волов сопряжет крепкочелых
Белый ячмень молотить на гумне округленном и гладком;
Быстро стираются классы мычащих волов под ногами, -
Так под Пелидом божественным твердокопытные кони
Трупы крушили, щиты и шеломы: забрызгались кровью
Снизу вся медная ось и высокий полкруг колесницы,
В кои, как дождь, и от конских копыт, и от ободов бурных
Брызги хлестали; пылал он добыть между смертными славы,
Храбрый Пелид, и в крови обагрлял необорные руки»*
[Илиада, XX, 493–503].

«Необорные» руки Ахилла (в значении «несокрушимые» и «непобедимые»³⁰), указывают на страшную трудовую повинность, которой обложил всех «*Арей, ненасытный войною*» [Илиада, V, 864], и которая, эксплуатируя физическую мощь, подчинила себе, создав механическое подобие: в образе героя нет божественности, перед нами – ненасытный наемник, истребитель голов чужестранных, свирепый пират. Потому и его войско, подобно волкам, рысущим в поле, голодное и неодолимое:

²⁹ Голосовкер. Указ. соч. С. 40.

³⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. – М.: ТЕРРА, 1995. С. 524.

*«Хищные звери, у коих в сердцах беспредельная дерзость,
...Зверски терзают; у всех обагрованы кровию пасти;
...Неукротимое сердце, у всех их раздуты утробы»*

[Илиада, X, 156–163].

Такая агрессивность не была метафорическим преувеличением – она была продиктована исторической памятью, которую был вскормлен поэтический дар Гомера, – и оттого, поэму можно воспринимать как великое Поучение юношеству, которое обязано было тренировать свои руки до эталонной «необорности», равняясь на Диоскуров в «*быстроногости*», охочих до пиратства. Видимо таких алчных и дерзких «черных охотников», потерявших гражданский статус, и упавших с колоната, рассыпанных перекаати-полем, было предостаточно в Римской империи – из них собирали когорты «*кочующего колоната*» – пирата, ставшего на рельсы колониста, вместе со скальпелем отнимающего и terra nova. (А какой силы была воспитываемая «необоримость», вам подскажет собственный разум, стоит взглянуть на шлем, пробитый в бою под Марафоном, и найденный в нач. XIX в., – дырка от древка свидетельствует, что копье вошло полностью, пробив и металл, и лобную кость – артефакт хранится там же: в Британском музее).

А как воюют у Томаса Мора? Жестко и прямодушно, по Цезаревски – сказалась работа с первоисточниками – «Записками о Гальской войне». Так регламентация экономических войн под старейшим девизом «Цель оправдывает средства» формально узаконивала начало военных действий, вызванных несоблюдением договора, что предполагало угрозу возможного разорения или нарушения границ свободы ли, права ли, собственности ли. Затем Утоп объявлял кампанию по «возмещению ущерба», которую утопийцы называли «мщением за денежные обиды» [М., С.89], целью которой являлось восстановление «попранного» реноме государства, в отсутствии которого «бесчестье» скорее следовало бы сочинить с тем, чтобы требовать сатисфакции, – а значит, закрепления и признания другими общенационального кредо одной державы по праву сильного. Аллюзии с сегодняшними военными конфликтами, в центре которых таким «обиженным Утопом» предстают США, столь явны, и пожалуй такие «обиды» могли бы выглядеть смехотворными в силу удаленности и географической изоляции этого государства от большинства стран

мира, с которыми воюет и атакует, объявляя, как Утоп, задетый длинный нос – «экономический интерес», то есть лишённого общих границ с «обидчиками», а утопийцы, напомню, вели войны только на чужих территориях – и никогда на своей, если бы не реальные жертвы и разоренные государства, и если бы в действительности не существовали исторические прецеденты подобных поношений – «оскорблений», нанесенных чести нации, и приведших к реальным жесточайшим войнам, миграционным потокам, образующим конгломераты этносов, буквально перекраивающих карту мира (н-р., украденная спартанская дева как искупительная жертва греческой колонизации в Малой Азии в XIII в. до н.э., где сам момент «кражи» довольно спорен, поскольку все девы Спарты обучались военному искусству наравне с мужами, то «украсть» можно было только с любезного согласия девицы, а сама спартанская царица, по закону выйдя замуж за чужестранца такого же ранга, что и сама, не была лишена чести, а потому месть отпадала глиняным черепком, тем более, что брак с Парисом не был фиктивным, а длился более 10 лет; или владение мощей основателя одного культа (Христос из Назарета) представителями иного (ислам) объявлялся противоправным и противозаконным актом, что действовало как сильнейший афродиак в борьбе за сферы влияния династии Каролингов и распространение христианской идеологии во времена Крестовых походов X–XIII вв., после чего вера стала использоваться как рычаг управления и массового воздействия).

Поскольку именно в отыскании через конфликт баланса между порядком и беспорядком человечество мучительно разыскивает оправдания своему существованию, то применяемая на современном этапе развития человечества стратегия войны свидетельствует лишь об одном: культ Митры остается единственным почитаемым культом современности, поскольку правители стран по-прежнему отождествляют свои действия с функцией бога – установлением универсального закона, в котором война, ее принципы и методы, вписана в судебно-юридический каркас государственного устройства, ибо являясь стимулом соблюдения договорных обязательств, превращается в кимберлитовую руду экономического благополучия. Основная функция Митры – объединение людей в особую социальную структуру и установление договоров между ними – объясняла и распространение таких ка-

тегорий, как *mos maiorum, virtus, disciplina*³¹, которые существовали на положении трех китов – той самой основы римского государства, чья общественная значимость была бы не состоятельна без почитания культа Митры, то есть без опоры на *зов предков, воинскую доблесть, установленный порядок*. Начиная со времен Александра Великого, после македонского завоевания Ирана и после воцарения династии Птолемеев, ахеменидский культ Сераписа (эманация Митры), возведенный в царский культ – культ «бога власти», обеспечивающий и *mos maiorum*, и *virtus*, и *disciplina*, детерминировал тип общественного устройства как институциональную модель для всех времен и народов. Примеряя воинский *habitus* как обязательные доспехи-атрибуцию своего далеко не мирного бытия, утопийцы Мора, ведя жестокие войны-возмездия на сопредельных территориях, установив жесткую дисциплину труда и учредив фискальный надзор буквально за каждым гражданином, можно сказать, «унаследовав» устройство античного государства, скроили свой «совершенный образец» – государство *Utopia*, недостижимая идеализация которого оказалась опровергнута, ибо действительность, явив примеры «машин подавления» в полной конкретике реального исторического времени, разрешает признать в нем первообраз общественного уклада. Государство как машина подавления оказывается единственной формой человеческого общежития, применяемой с древнейших времен, но не являющейся исключительной, ибо сверхзадача по созданию «блага» для большинства в рамках «государства» остается невыполнимой и по сей день. Из вышесказанного следует, что государство Утопа никак не могло стать прототипом совершенного государства, идеал которого был положен в основу утопической теории, поскольку верховное божество страны, предпочитая всем мирным «духам» дух воинской доблести, поощряло стратегию воина при решении договорных обязательств – тот самый «*кочующий колонат*».

А теперь к проблематике, что лежит хордой к нашему пространству рассуждений – свой/чужой/ другой – так ли важна ее доля в общем плаче по человечеству? Таит ли она опасность? И если да, то кому? Или иначе, кому важны страхи, что возбуж-

³¹ Махлаюк А.В. Духи предков, доблесть и дисциплина: социокультурные и идеологические аспекты античной военной истории в новейшей историографии // ВДИ, 2010. № 3. С. 141–159.

даются этим трехчастным заклинанием «свой/чужой/иной», этим триколом идентификации. Соответствием кому и чему? И в связи с этим, рекомендуем прекратить всякие разговоры о толерантности – ее не существует, поскольку именно она, определяемая как «терпимость», снимает вопросы «границ» Чужого, растворяя и игнорируя прежде всего *modus vivendi* Другого, то есть существование соседа, что живет лучше. Поэтому Троя и остается верным и единственно верным объяснением природы терроризма. Если мы ратуем за индивидуальность, то зачем мы претендуем, настаивая на преодолении «чуждости» и «другости», зачем непременно нужно перетянуть кого-то в «свой» лагерь? Это происходит, когда «чужака» впускают сами, открывая ворота и привечая своим «счастьем» как хлебом-солью, забывая, что даже прирученный пеликан будет глотать чужих птенцов, и считая, что провозглашенная толерантность и индивидуальность, лежащие в основе общественного уклада, послужит охранительной грамотой от всякого чужого арьергарда.

Проблема терроризма лежит не сколько в области права, и не столько в области веры, но, как мне думается, в том, что именуется «правовой убежденностью», когда и «право», и «вера» выступают в одной связке, когда одно обеспечивает сохранность другого, это и есть то моральное право, что передавалось «законом предков» верой в божественную справедливость и правилами поведения – нравственным законом внутри (тот самый Кантианский принцип). И эта убежденность непременно складывается из чувства долга и ответственности перед Другим, что, в свою очередь, невозможно без уважения к Другому. Когда вера в моральный постулат (зов предков) обосновывает для тебя твое же «право» на твою границу существования, то эта же «вера» обязывает тебя не нарушать пределы Чужого, уважая его. Гарантией индивидуальной свободы со времен ассирийского царства выступали *зов предков, воинская доблесть и установленный порядок* (mos maiarum, virtus, disciplina), именно они и являются детерминантами границ (всяких) и оказываются залогом того «счастья», что каждый для себя формирует самостоятельно. Для каждого, что не боится быть чужим и сохраняет себя в своей «другости», не посягая на границы Другого. Митра – бог границ, договора и войны – слыл покровителем любомудрых и следил за тем, чтобы люди не нарушали договорные обязательства. Можно сказать,

сейчас Абсолютом царствуют иные боги, но человек, не утратив потребность и способность «веры», не растеряв страсть к суевериям, вдруг уверовал в собственную безнаказанность, привыкнув к практике индульгенций, убежден в своем праве нарушать любые обязательства.

Чужое пространство ищут лишь тогда, когда по явным и неявным причинам, перестает нравиться свое – доселе родное, единственное и неповторимое. Но причина может оказаться и достаточно объективной – война, природный катаклизм. Вот тогда все, что осталось от «дома» собирается в узелок, в карман – и за порог (если он еще есть), унося с собой «свое» пространство, как это было с Энеем, что после разгрома Трои, утраты родителей, домашнего очага, царства, захватив узелок с «пеплом Приама», основал на Аппенинах новое царство энеидов – будущий Великий Рим. Страх и паника помогают зачистить территорию, иногда мгновенно, именно они способствовали утверждению ахейских племен, но полагаю, что к ним прибежал и сам Эней, тесня этрусков, освобождая место для беглецов из разрушенного рая Трои, заботясь о восстановлении своего «дома» (рода-племени) на новой, чужеродной, земле.

Бастионы Илиона оказались своеобразной школой боевых искусств, по окончании которой ее ученики, обогащенные опытом выживания, открыли эпоху миграционных войн и, вступив в междоусобную борьбу за независимость, развивая пиратские наклонности, обрекли человечество жить переходами от войн к революциям и обратно. Взаимодействие различных народов в районе прибрежной Малой Азии, начинаясь как путешествие-вторжение, трансформировалось в культурный взаимообмен, но при этом война для противоборствующих сторон оставалась едва ли не единственным способом существования, словно враждующие народы предчувствовали, что дальнейшая этническая ассимиляция грозила упадком и вымиранием этносов, – и потому, созданный на ее основе героико-философский эпос Гомера можно считать первым ориенталистским исследованием, что, в свою очередь, оказался бесценным источником для многодисциплинарного дискурса, своего рода поэтической провокацией, соткавшей систему репрезентаций об Античности как колыбели цивилизаций. Можно заключить таким образом, что существуя с древнейших времен «положительная» оценка войны как полез-

ной практики, в результате которой человеческий характер закаляется, а его сознание мужает, проходя горнило переоценки былых ценностей, имея мощную поддержку со стороны философов (Гераклит), лишь развивала милитаристские наклонности человечества – вся дальнейшая история яркое тому подтверждение: война двигала миром, причем война дальняя, предполагающая поход, иначе путешествие, а власть таким образом искала и по-прежнему находит способы своей легитимности – в *virtus* и *disciplina*, что гарантируют божественную предопределенность, обеспечивая и законность (система договоров) и порядок (структура государства), – так государством продолжает править бог войны (Митра). Вот вам и третье противоречие: законы, провоцирующие войны – Слоненок может получить свой хобот –

*Любопытствуя от лени,
Мы созерцаем глубину,
что оседает в чаши пенной,
суть растворяя не внимая:
осадок тянет на елей,
что достается опоздавшим
к столу героев и богов,
амброзию с ленцой вкушавших, -
так изменяя смыслу капиллярно,
вместо чистоты рассвета
нам достается только манна...*

Научиться видеть границу Другого – насущная необходимость дня, чтобы сохранить «человека» в Человеке, сохранить Сознание в здравии, чтобы прекратить «убегание» в идентичность, которая, как оказалось, есть блуждание, безвременное, меж 3-х сосен, по сути, бегство от Поступка/ Действия, от ответственности, прозябание в инфантильности и пустой, но звонкой, агрессии, чтобы не скользить, подобно медузам, в рабстве материи, что подхватило головы «нищих духом» общества потребления, оскудевающее от собственной глупости. Необходим возврат к прежним «канонам и законам» – границам существования, что и являются нормами жизненных ориентиров.

Современные лексические трактовки прочно связывают значение слова «терроризм» со словом «террор» (страх), который когда-то кто-то обнаружил в текстах Аристотеля – точных ука-

заний нет, к тому же корпус Стагирита прошел действительный ужас «второрождения», оказавшись в плену чужих токований и десятки и сотни переводов. Но, как правило, истинный смысл слов хранит устойчивая единица, закрепившаяся на хвосте крылатых выражений. Словарь латинских поговорок нам подсказывает: «*TERRA incognita*» – неизвестная земля, и «*TIMOR est emendator asperrimus*» – страх – самый суровый наставник.³² Как видим, денотаты разнятся – слово «страх» на латыни имело совершенно иные начертания. Очередная нестыковка или ловкая манипуляция? И поскольку, привычка пугать и бояться процветает, то страх, действительно, *emendator asperrimus*, и вспорхнувший пещерный Махаон – Черный Троян – достиг нашего времени, и, пожалуй, он бодр, весел и готов к опылению – на планете еще много мест, куда можно запустить бабочку раздора – был бы интерес (экономический как у Мора) и возможность материального ущерба (по Цезарю).

Литература:

1. Е. Меньшикова. Дискурсивный ген путешествия. / Е. Меньшикова. Миф: сопротивление материала. – СПб.: Алетей, 2018 (в печати).

2. Е. Меньшикова. К проблеме интерпретаций неологизма «утопия». / Античность как геном европейской и российской культуры. – СПб.: Алетей, 2016. С.237–282.

3. Е. Меньшикова. Миф как натуральный обмен (гносеологические аспекты практической лжи). // *Credonew*, 2017, № 1(89), №2(90), №3(91).

4. Е. *Menshikova*. The Natural Landscape of Philosophy (The Political Reflection of Heraclitus and Aristotle). // *Philosophy Study*, January 2018, Vol. 8, No. 1, 34-48.

5. Е. Меньшикова. Рецептивное проклятие или терминологический сбой: к проблеме интерпретаций неологизма Т. Мора «утопия». // *Credonew*, 2012. №№ 3, 4.

6. Е. Меньшикова. Троянский терроризм: условие эволюции или месть колонистов (к проблеме «Свой»/ «Чужой»)? // *Credonew*, 2018, № 1. P. 183–215.

³² Краткий словарь латинских слов, сокращений и выражений / Сост. В. Курянова, Н. Умнова. – М.: TERRA, 1996. С. 88–89.

7. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. – М.: ТЕРРА, 1995.
8. *Дионисий Галикарнасский.* Римские древности. В 3-х тт. Т. II. – М., 2005.
9. *Голосовкер Я.Э.* Антология античной лирики в русских переводах. Лирика Эллады. Кн. вторая. – Томск-М.: Водолей Publishers, 2004. С. 43–44.
10. *Гомер.* Илиада; Перевод Н.И. Гнедича. – Ленинград.: Наука, 1990.
11. *Гомер.* Одиссея; Пер. с древнегреч. В. Жуковского – М.: Правда, 1984.
12. *Греческие полиокретики. Вегетий.* – СПб.: Алетейя, 1995.
13. *Краткий словарь латинских слов, сокращений и выражений / Сост. В. Купрянова, Н. Умнова.* – М.: TERRA, 1996.
14. *Махлаюк А.В.* Духи предков, доблесть и дисциплина: социокультурные и идеологические аспекты античной военной истории в новейшей историографии // ВДИ, 2010. № 3. С. 141–159.
15. *Томас Мор.* Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. – М.: Наука, 1998.
16. *Рассел Б.* История западной философии. – Новосибирск, 1999.
17. *Фихман И.Ф.* Позднеримский колонат – миф, созданный историками? // ВДИ. 1991. № 1. С. 27–45.
18. *Фукидид.* История. – СПб.: Наука, 1999.

Красиков Владимир Иванович
*Всероссийский государственный
университет юстиции
Министерства юстиции РФ
(РПА Минюста России),
Центр научных исследований
главный научный сотрудник
доктор философских наук, профессор,
e-mail: KrasVladlv@gmail.com*
Krasikov Vladimir Ivanovich
*Russian State University Justice
Ministry of Justice
(RPA Russian Ministry of Justice)
Chief Researcher Research Centre
Doctor of Philosophy, Professor,
e-mail: KrasVladlv@gmail.com*
УДК 18

НЕУЛОВИМОЕ: СФЕРА ЭСТЕТИЧЕСКОГО

Аннотация: В статье ставится ряд вопросов: «Как внятно и доступно идентифицировать эстетическое в нашей жизни? В каких жизненных формах оно нам является?» Вначале оно рассматривается в имманентности свойств нашего восприятия и эмоциональных состояний, которые затем органично переходят на уровне рационального и всеобщего. Мы обсудили проблему локализации эстетического: в природе, в человеческой субъективности, в виде высшей реальности, в обществе, в культуре, в континууме природы-общества-культуры. Приводятся аргументы в пользу антропологической интерпретации сферы эстетического. Протестированы основные позиции по вопросу об основном качестве эстетического: «прекрасное», «гармония» и «ценность». Эстетическое понято как постоянно движущийся фронт между нашим антропологическим естеством и миром для нас. Эстетическое – человеческое качество соразмерения и масштабирования – окружающего и себя: в чувствах, интенциях и мысли.

Ключевые слова: локализация и сущность эстетического, прекрасное, гармония, ценность, антропологическая сфера, эстетика

ELUSIVE: THE SPHERE OF AESTHETIC

Abstract: The article raises a number of questions: “How clear and accessible is it possible to identify the aesthetic in our life? In what life forms is it to us?” In the beginning, it is considered in the immanence of the properties of our perception and emotional states, which then organically pass at the level of rational and universal. We discussed the problem of localization of the aesthetic: in nature, in human subjectivity, in the form of a higher reality, in society, in culture, in the continuum of nature-society-culture. Arguments are given in favor of anthropological interpretation of the aesthetic sphere. The main positions on the question of the main quality of aesthetics: “beautiful”, “harmony” and “value” were tested. Aesthetic is understood as a constantly moving frontier between our anthropological nature and the world for us. Aesthetic is the human quality of proportioning and scaling the environment and oneself: in feelings, intentions and thoughts.

Keywords: localization and essence of aesthetic, beautiful, harmony, value, anthropological sphere, aesthetics

Человек – существо, которое за эволюционно ничтожный срок (от 200 тыс. лет, род *homo sapiens*) настолько сильно изменилось, что стало не только безусловным доминантом жизни, но и силой, оказывающей формирующее влияние и на всю планету в целом. Вместе с тем, несмотря на постоянные радикальные изменения структур нашей деятельности и сознания, остаются некие древние неизменные объединяющие начала: как в телесной организации, так и в ментальной. Мы остаемся в чем-то все теми же существами, какими были и во время формирования нашего вида.

Так же, как и прежде, мы стремимся к взаимопониманию и доверию – неотъемлемым условиям самого нашего существования, порождая морали и религии. Причем древние формы органично связаны и взаимопреемствуют с их последними проявлениями. Стремления понять мир и узнать себя – ментальный базис нашей экспансии в земном окружении и постепенного цивилизационного духовного взросления – органично развивались в форме философии, потом науки. Такой же древней областью наших исходных импульсов, объединяющей людей в их истории, является и сфера эстетического.

В чем выражается, в каких формах нашего проживания предстает эстетическое? Можно ли составить его лоцию – где и как оно существует? Как его определить, выразить его качественное своеобразие? Ведь только так мы будем в состоянии понять – чем занимается эстетика, что она исследует, поскольку “эстетическое” и является объектом ее пристального внимания, предметом изучения и сферой приложения ее сил.

Итак, начнем. Как внятно и доступно идентифицировать эстетическое в нашей жизни? В каких жизненных формах оно нам является?

Во-первых, эстетическое – это органично присущее нам, неустранимое *свойство нашего восприятия*, которое выявляет и определяет, выбирает и оценивает, узнает и фиксирует – некие значимые аспекты предстоящего нам. Подобные стороны в вещах, явлениях, других людях, их поведении, квалифицируемы нашим вниманием и оценкой – как прекрасное-безобразное, комическое-трагическое, возвышенное-низменное и т.п.

Во-вторых, эстетическое предстает и в результирующем чувственном завершении восприятия, «окрашенного» эстетически, а именно – в *эмоциональных состояниях* преимущественно позитивной направленности – наслаждении, которое градуируется в диапазоне от радостного удивления, вовлечения, восхищения – до потрясения и экстаза. Однако, может представлять и в негативных чувствах – в диапазоне от неприятного удивления до отвращения и омерзения.

Многие философы настаивают на неутилитарном характере чувственно воспринятого эстетического – переживания вещей как бы «самих по себе», вне прямой заинтересованности в них [1]. Похоже, это все же сильная идеализация: уже чистое наслаждение (красотой) само по себе может быть интересно для нас, и мы будем стремиться пережить его вновь и вновь. В этом плане вряд так уж существенно будут отличаться театралы от, к примеру, эротоманов.

В-третьих, выявленное, пережитое и зафиксированное – как особый, эстетический, срез действительности – становится предметом наших раздумий и размышлений, рефлексии. Так возникают мысленные картины сущего – в горизонте специфических ценностных характеристик (красоты, гармонии – безобразного, хаоса), *эстетическое на уровне рационального и всеобщего*.

Если по первому вопрошанию разногласий немного, слишком очевидным является указание на основные формы являемости эстетического в нашем жизненном расписании: особые состояния восприятия, эмоционально насыщенные переживания его итогов, формирование у некоторых людей в этой связи специфических мысленных траекторий обзора сущего, то по вопросу о локализациях эстетического существуют серьезные расхождения.

Действительно, где же оно существует?

Самыми распространенными локализациями эстетического (красоты) издревле полагали: *либо природу, либо человеческую субъективность, либо особую высшую реальность* (мир идей, Логос, Брахман, Дао, Бог). Позднее «изобрели» еще абстракции «общества», «культуры» и комбинирующие понятия, обозначающие некие связи между природой-обществом-культурой.

Прекрасной иллюстрацией извечности проблематики эстетического, равно как ограниченности возможных вариантов ее решений является дискуссия в отечественной философии советского периода (60-х гг. XX в.). В конце концов здесь оформились четыре подхода [2].

Одни полагали объективным основанием эстетического – природу, а прекрасное отождествлялось с красотой природы. Человек лишь отражает, истинно или же ложно, красоту природных форм.

Другие связывали пребывание эстетического в человеке с реализацией его «сущностных сил» в труде как высшей продуктивной форме творческой деятельности – в так называемой «трудо-вой концепции».

Была еще и «общественная теория», авторы которой искали эстетическое в некоторых специфических общественных отношениях, которые трансформируются в некие «эстетические качества». Искусство и раскрывает, оценивает подобные «эстетические качества», или ценности, складывающиеся спонтанно, социально-естественным образом, до всякой эстетики.

Своего рода комбинаторный подход, объединяющий природные, общественно-культурные и личностно-своеобразные компоненты предстал в крайне популярном в 70 гг. деятельностном рассмотрении эстетического. Он позволил «снять» односторонность полемически заостренных концепций 60-х гг., сохраняя и развивая, вместе с тем, их эвристический потенциал.

При всей привлекательности деятельностного подхода в объяснении человеческой сущности в тотальности ее отношений со своим окружением, он обладает некоторыми недостатками – в применении к нашему предмету, эстетическому. Деятельность – все же категория, выражающая целепологающее начало в человеческой активности и рационально организована. Она противопоставима человеческому поведению, имеющему более широкий спектр формирующих начал: от инстинктивных до социально-консервативных (традиции) [3]. Эстетическое лишь в своей небольшой, художественно-творческой части имеет деятельностный характер, коррелируя в большей мере с массивом иррационального, поведенческого, культурно-традиционного в человеке и с сопряженными с ними средовыми факторами.

Поэтому, соглашаясь в принципе с целостным, комбинаторным подходом в определении сферы эстетического, попытаемся представить его в *философско-антропологической аранжировке*. Сфера эстетического должна совпадать по объему с «нашим миром», нашей видовой реальностью, являясь одним из его универсальных «срезов», важнейшим его «измерением».

И если вывести за скобки нашего внимания совсем уж «ненаблюдаемые сущности», типа Бога, его мифологических предшественников и философские метафизации о высших реальностях (мир идей, абсолютная идея, горизонт смысла и т.п.), то по-настоящему эвристичным является вопрос об «эстетическом бытии мира» самого по себе, вне связи и отношений с человеческим (природно-видовым, общественным, личностным) [4]. Однако и подобный, условный мир – с выведенными за скобки наблюдателями – принципиально не может выпасть из горизонта нашей способности восприятия-понимания.

И судя по данным современного естествознания можно определенно говорить о той части мира, с которой эволюционно сцеплена *наша видовая природа с ее интенциями к поиску красоты, порядка и гармонии*. Это – Земля и Солнечная система, может быть, сюда следует добавить ближайшие, наблюдаемые при достаточно хорошем разрешении, звездные окрестности. Это и есть «наш мир», по поводу которого мы можем пока быть уверены с достаточной долей основания, что здесь действуют законы, близкие земным и который мы как-то, соразмерно нашей природе, способны воспринять и понять. Все остальное – сильные допу-

щения и экстраполяции. Косвенным подтверждением этого является плюралистско-анархическая ситуация в современной космологии, когда, как ранее в традиционной философии, существуют десятки совершенно разных моделей вселенной, в которых присутствуют «ненаблюдаемые сущности» типа: «темной материи», галактических ядер-черных дыр, бозонов Хиггса и т.п.

Потому вряд ли уместно объективировать (онтологизировать) и такие наши антропологические характеристики, качества и предпочтения – к примеру, абстрактные сущности, типа «красоты», «порядка» (организации), «гармонии», «идеальной субстанциальности» – именно на всю реальную физическую Вселенную. По-видимому, эстетическое все же замкнуто именно на доступном нам мире: человеку и его видовых качествах-отношениях со своим специфическим окружением – эволюционно-земным и культурно-историческим.

На доводы по поводу того, что красота (и безобразие) есть и без нас в самой окружающей действительности, можно ответить следующее. Конечно, есть, но вряд ли это будет красотой самой по себе, для иных разумных рас с другой организацией чувственности и мышления. Может существовать бесконечное разнообразие других аспектов и явлений, индексированных как «красота» и вряд ли совпадающих с нашими индексациями. Без наблюдателя все возможные «красоты» – лишь потенцированы и только наше антропоцентрическое самомнение и солипсистские амбиции, выражающиеся в постоянных наивных онтологизациях, антропоморфизациях сущего, позволяют рассматривать аргумент «от объективности красоты» как убедительный. Аналогичная ситуация и в науке – с ее антропоцентризмом «по умолчанию»: не обсуждаемой экстраполяции законов, познанных на материале земного окружения, на всю вселенную. Единственный аргумент здесь: иная точка позиция – парализует познание и потому непродуктивно.

Однако, все же наибольший интерес вызывает проблема определения эстетического: что оно есть по сути?

Практически вся предшествующая классическая философия, начиная с греков, утверждает в унисон о *красоте (прекрасном)* – как квинтэссенции эстетического. О том же вещает и современный «оракул» (Википедия): эстетика → «философское учение о сущности и формах прекрасного» [5].

Действительно, трудно спорить, что «прекрасное» – по сути, одна из центрирующих идей эстетического. Если мы вспомним древнегреческую сентенцию: «прекраснее всего мир, ибо все прекрасное является его частью», то красота есть рефлексия осмотра мира как Целого в его гармонии и самодовлении. Подобное самозамыкание вызывает переживание глубокого удивления и восхищения от его самодостаточности и величественности.

Но не следует забывать о том, что подобные наши акты экстраполяции могут быть лишь некритически-самозабвенным восхищением Нарцисса. Гораздо существеннее то, что долгое время философы, предававшиеся эстетическим рефлексиям, оставляли в стороне, как предметы совершенно недостойные, другой необходимый спектр эстетического – негативное: безобразное, ужасное, омерзительное. Мы избегаем этих проявлений эстетического. Но не обходимся без них. Ибо позитив невозможен без оттеняющего его негатива.

Другой главный претендент на корону эстетического – *гармония*. «Эстетика – это наука о гармонии человека с Универсумом», утверждает один из столпов нашего современного эстетического дискурса [6, С.5].

На этой же позиции стоят и многие современные исследователи (Ю.Б. Боров, А.И. Буров, Б.Т. Лихачев, В.А. Разумный, В.К. Скатерщиков и др.)

Здесь также трудно не согласиться с притязаниями данной универсалии на главенство в сфере эстетического. Все было бы хорошо, вот только в большинстве случаев авторы не утруждают себя рациональными формулировками и, хотя бы приблизительной инвентаризацией содержания того, что же включено в объем понятия «универсум» и каковы реальные связи между ним и человеком, его сознанием – помимо неких наитий, смутных интуиций и поэтических метафор (типа: «все во мне и я во всем»).

Довольно популярно сведение эстетического к *ценностному*, столь модного в советской эстетике. Эстетическое здесь трактуется как, прежде всего, ценностная интерпретация чувственного опыта (Л.С. Столович), специфическая форма ценностного сознания (М.С. Каган), родовое понятие для определенного класса ценностей (К.З. Акопян), одно из проявлений ценностной ориентации (Г.Г. Коломиец [7, С.116]).

Однако, и в случае «ценностного» актуально замечание, относимое к специфике положения категории «прекрасного» в истории эстетического сознания: игнорирование имманентно сопряженных противоположных смыслов-категорий. Как «прекрасное» сопряженно в эстетическом, как бы это ни игнорировала традиция, с «безобразным», так и позитивно-ценностное соотносится, по умолчанию, с антиценностями (наркомания, алкоголизм, порнография, жадность, паразитизм, враждебность, лень, неорганизованность, обжорство и мн. др.), источниками которой являются теневые стороны человека [8]. Таким образом, невозможно свести эстетическое к «ценностному», как и к «красоте», не привлекая вместе с ними и сопряженные умалчиваемые смыслы. Но как это сделать? Авторы, приписывающие эстетическому сущностные квалификации «прекрасного» или же «ценностного», предпочитают оперировать сугубо положительными смыслами, оставляя не прописанными другие, сопряженные с ними, имманентные содержательные моменты.

Основное уязвимое место того типа определений эстетического, который мы рассмотрели в случае с «прекрасным», «гармонией» и «ценностью» – это метафизация того или иного совершенства, безусловно позитивного и, по сути дела, отказ от включения в содержание эстетического каких-либо несовершенств, безусловно негативного. Похоже, эта тенденция идет от Платона, который, как известно, отказывался включать в состав идей-матриц сущего в чем-либо недостойные сущности.

По-видимому, другой методологический изъян определений эстетического через некие универсальные совершенства в том, что в итоге мы имеем дело уже с *результатом*: красотой, гармонией, ценностью – как онтологическим стержнем существующего мира. Конечно, мы стремимся к красоте, гармонии и ценности, можем даже ставить себе цели их поддержания, сохранения, приумножения, однако предполагается само собой разумеющимся, что при своем появлении, мы находим уже готовым и совершенным объективный мир красоты, гармонии и ценности.

Мы полагаем, что это не совсем адекватная характеристика обстоятельства дел. Разумеется, мир объективен, независим от нас, бесконечно многообразен, потенцирован необозримым числом качеств и вариаций. Из подобного множества именно мы – выявляем, фиксируем и полагаем некоторые состояния и конфи-

гурации, значимые для нас – в виде наших мировоззренческих профилей, являющихся, впрочем, для нас «самой реальностью», единственной и подлинной.

«Мы» – это наше антропологическое естество, находящееся в основе чувственности, духовности, творчества, деятельности, социальности. Эстетическое, в этой связи, есть одна из квинтэссенций человеческого, потому что именно оно создает и в этом созидании становится «масштабом» человеческого: образцами, идеалами и ценностями, в конечном счете, управляющими нами. В самосозидании эстетическое и существует, постоянно как возобновляясь, так и обновляясь. Таким образом, мы хотим предложить его *процессуальное* определение.

В природе вне нас, универсуме, есть, разумеется, все, в том числе и то, что вычерпываясь нами, нарекается «красотой» или «ужасом», но оно никогда без нас не будет обладать такими вот, по сути, дополнительными для себя качествами. Человек на самом деле есть мера всех вещей, а эстетическое – постоянно движущийся фронт между нашим антропологическим естеством и миром для нас. Эстетическое – **человеческое качество соразмерения, масштабирования**: в чувствах, интенциях и мысли. Соразмеряется окружающее (природные феномены, социальные и культурные явления) – с происходящим в нас: в сознании и переживаниях. Вероятно, примерно о том же говорил и А.Ф. Лосев, определяя эстетику как просто науку о выражении, т.е. о том, как невидимое внутреннее дано во внешнем воспринимаемом и нашим зрением и всеми прочими внешними чувствами [9].

Чем более необычно и неожиданно совпадение внутреннего и внешнего, чем более оно превышает ожидание, тем более оно интенсивно – будь то в положительной или же отрицательной гамме чувств. Соразмерение – не чисто «оценивание» или же «нормирование», хотя, разумеется, включает в себя элементы и того, и другого. Это, скорее всего, накладывание «шаблонов» (явно-осознанных, усвоенных в инкультурации и неосознаваемых, еще непроявленных родовых или личностных предпочтений или избеганий) на являющееся. Соразмерение может быть, как пассивным, фоновым, так и культивируемым, активно-поисковым, деятельностно-формирующим – у эстетически развитых сознаний. Естественно, что соразмерение комплексно – это и отношение, и вкус, и оценка, и чувство, и ожидание (шаблон).

Эстетика как философская наука, а, следовательно, в первую очередь, рефлексия над своими собственными основаниями, и озабочена исследованием тех интенциональных процессов в сознании (отношение, вкус, оценка, специфические чувства и пр.), которые и порождают подобное соразмерение. Прекрасное – форма и итог соразмерения. Разумеется, объективная подоплека прекрасного (и безобразного) – реальные природно-социальные явления или же материальные, идеальные и душевные артефакты, однако окончательно оно конституируется (санкционируется) именно в соразмерении, так сказать объективно-субъективно. Прекрасное «вычерпывается» из потенциального многообразия «сырого» мира, мира самого по себе. В большинстве случаев это процесс иррациональный, чувственный, однако в нем «светятся» некие интенции, предпочтения, потому, вероятно, И. Кант и называл эстетику «правилами чувственности вообще», а Б. Кроче – «логикой чувственного познания».

Таким образом, как чисто философская наука, эстетика призвана исследовать основания того процесса, который и порождает его носителя – эстетическое сознание, его основные формы, маркеры и состояния. Для обозначения «соразмерения» существует другой, более устоявшийся термин – «эстетический опыт», рефлексия над своим порождающим опытом и делает эстетику относимой к философским образованиям. Это, однако, не отменяет и другого имеющегося традиционно-исторического содержания в эстетике, оно, скорее, органично присоединяется, «накручивается» на рефлексивное эстетическое «ядро». Речь идет об анализе результатных итогов рефлексии над соразмерением: уже собственно эстетических феноменов, рожденных спонтанно-конструирующей активностью специфически озабоченного сознания – будь то в повседневности или же в сообществах специалистов (в искусстве).

Потому и правомерны также определения эстетики как «науки о прекрасном (безобразном)» и «философии искусства» – как аналитических направлений эстетики: исследования порожденных соразмерением явлений-объектов так сказать «натурального прекрасного» и исследования творчески-конструирующих полаганий «артефактов прекрасного». Вместе с тем, необходимо постоянно помнить об исходно-философской основе рефлексий над эстетическим измерением (началом) нашего сознания. Итак, эстетика может быть идентифицирована, прежде всего, как философско-ана-

литическая дисциплина, содержащая в себе как рефлексивное ядро исследования эстетического опыта, так и аналитические составляющие, направленные на изучение динамики его результатов: натурального прекрасного (безобразного) и его артефактов в искусстве.

Литература

1. Мелик-Пашаев А.А. Из опыта изучения эстетического отношения к действительности. Сайт «Вопросы психологии». Полнотекстовая библиотека журнала «Вопросы психологии» за 20 лет (1980–1999) и связанный с нею словарь психологических терминов. URL: <http://www.voppsy.ru/issues/1990/905/905022.htm> (Дата обращения – 18.02.2018).

2. Столович Л.Н. Начало дискуссии об эстетическом. Исповедь «общественника». Сайт «Независимая академия эстетики и свободных искусств. Библиотека академии. URL: <http://independent-academy.net/science/library/stolovich1.html> (Дата обращения – 18.02.2018).

3. Красиков В.И. Философский анализ соотношения деятельности и поведения в человеческой активности: автореферат дис. кандидата философских наук / Том. гос. ун-т им. В. В. Куйбышева. Томск, 1989. 16 с. Сайт РГБ. <https://search.rsl.ru/record/01000128418> (Дата обращения – 18.02.2018).

4. Самохвалова В.И. К пониманию эстетики как науки в современном контексте. Сайт Институт философии РАН. Электронная библиотека. https://iphras.ru/elib/Or2_2.html (Дата обращения – 18.02.2018).

5. Эстетика URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Эстетика> (Дата обращения – 24.02.2018).

6. Бычков В.В. Эстетика: Учебник. М.: Гардарики, 2004. 556 с.

7. Коломиец Г.Г. Эстетика и категория «эстетическое» // Вестник Оренбургского государственного университета, 2005, № 7. С. 115–125.

8. Антиценности. Сайт Российского гуманистического общества. URL: <http://www.humanism.ru/professors/paradise-and-hell/641-paradise59.html> (Дата обращения – 25.02.2018).

9. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lose006/index.htm> (Дата обращения – 25.02.2018).

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Руцин Дмитрий Александрович
Санкт-Петербургский государственный университет
Кандидат исторических наук, доцент кафедры
теории и истории международных отношений
Санкт-Петербург, Россия
Rushchin, Dmitrii Aleksandrovich
St. Petersburg State University,
Ph.D. in History, Associate Professor
of the Department of the Theory and History
of International Relations
St. Petersburg, Russia
E-mail: ruschin@mail.ru
УДК - 327

**В ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ ОБСУДИЛИ
ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ИДЕАЛОВ
ЕВРАЗИЙСКОГО ГУМАНИЗМА**

Аннотация: В середине февраля 2018 года в Ленинградской области прошли Дни абхазской культуры. В ходе мероприятия отмечалось, что сотрудничество стран и народов Евразии сегодня может опираться на идеалы и ценности евразийского гуманизма. Анализ евразийской культурной истории позволяет говорить, что гуманистические идеалы и ценности свойственны народам Евразии. Они укоренены в многовековых традициях их духовной жизни, органически присущи их этосам.

Ключевые слова: Санкт-Петербург, Ленинградская область, Абхазия, Санкт-Петербургский государственный университет, СПбГУ, Руцин Д. А., объединительный потенциал, идеалы, евразийский гуманизм

**IN THE LENINGRAD REGION HAS DISCUSSED
THE UNIFYING POTENTIAL OF THE IDEALS
OF EURASIAN HUMANISM**

Summary: In mid-February 2018, the Days of Abkhazian Culture took place in the Leningrad Region. During the event it was noted that

the cooperation of the countries and peoples of Eurasia today can be based on the ideals and values of Eurasian humanism. The analysis of the Eurasian cultural history allows us to say that humanistic ideals and values are peculiar to the peoples of Eurasia. They are rooted in the centuries-old traditions of their spiritual life, inherent in its themselves.

Keywords: St. Petersburg, Leningrad Region, Abkhazia, St. Petersburg State University, SPbU, Rushchin D. A., unifying potential, ideals of the Eurasian humanism

В середине февраля 2018 года в Ленинградской области прошли Дни абхазской культуры. На территории Всеволожского района Ленинградской области побывала делегация Гулрыпшского района Республики Абхазия. Глава администрации Гулрыпшского района Аслан Барателия отметил важность культурного сотрудничества России и Абхазии. В Днях абхазской культуры в Ленинградской области приняли участие руководители Абхазской и Чеченской диаспор, Полномочный представитель Республики Ингушетия в Санкт-Петербурге и Ленинградской области Юнус Хаутиев, президент Фонда содействия развитию российско-белорусского сотрудничества «Белые росы» Ирина Рогова, глава администрации Всеволожского района Андрей Низовский. Инициатором проведения мероприятия Дни абхазской культуры стал президент общественной организации «Совет по межрегиональному сотрудничеству» Юрий Анатольевич Паламарчук. – Такие мероприятия сближают народы, помогают лучше понять самобытность каждой национальности, – отметила заведующая Отделом культуры администрации Гулрыпшского района Валентина Пицевич. – Не секрет, что культурные мосты способны наладить взаимоотношения даже в самых сложных ситуациях. Прошлой осенью к нам приехала делегация из Всеволожского района, которую возглавлял Юрий Паламарчук. Он предложил идею побратимства между нашим районом и Щегловским поселением. Вот с тех пор и дружим. Поэтому, как только нам предложили приехать с ответным визитом в Ленинградскую область, мы сразу согласились. В ходе мероприятия координатор программы «Диалог народов» Экспертного центра ВРНС, эксперт Центра гуманистической экологии и культуры, профессор Смольного института Российской академии образования Александр Владимирович По-

садский, сопредседатель Международного общественного движения «Гражданский Мир», писатель, кандидат технических наук Вячеслав Николаевич Валерьянов, доцент СПбГУ, председатель Экспертного центра Международного общественного движения «Гражданский Мир», кандидат исторических наук Дмитрий Александрович Рущин выразили уверенность в том, что сотрудничество стран и народов Евразии сегодня может опираться на идеалы и ценности евразийского гуманизма. Анализ евразийской культурной истории позволяет говорить, что гуманистические идеалы и ценности свойственны народам Евразии. Они укоренены в многовековых традициях их духовной жизни, органически присущи их этосам. Речь идет о раскрытии достоинства человека через милосердие, служение ближнему, посвящение себя общему благу, а также о развитии стран и народов через сохранение природного и культурного наследия. Именно на этих основаниях Евразия формировалась как метацивилизация мира. Особая роль в формировании идеалов евразийского гуманизма принадлежит России, которой, по глубокому замечанию академика Н.И. Конрада, свойственно острое чувство единства человечества. Исторически гуманистические идеалы содействовали консолидации евразийского пространства. Сегодня важно вновь раскрыть их объединительный потенциал. Идеи экспертов нашли широкий отклик среди участников мероприятия.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИЯ

на монографию кандидата социологических наук, старшего преподавателя Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы ИГНАТЬЕВОЙ Ольги Анатольевны «Социология господства Макса Вебера: эвристический потенциал» – СПб, Архей, 2018

В апреле 2018 года в свет вышла монография кандидата социологических наук, старшего преподавателя Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, члена Санкт-Петербургской Ассоциации Социологов ИГНАТЬЕВОЙ Ольги Анатольевны «Социология господства Макса Вебера: эвристический потенциал». Познакомиться с данной работой можно в ведущих библиотеках Российской Федерации. Ее основанием послужило диссертационное исследование, которое было защищено автором на факультете социологии Санкт-Петербургского государственного университета в 2012 году. Необходимо отметить, что настоящее исследование было отмечено грантом Института Общественного Проектирования (ИнОП) г. Москвы как важное в контексте построения современного государственного устройства России.

Рецензируемая монография посвящена анализу актуальной научной проблемы, связанной с социологической концепцией политической власти Макса Вебера. Дело в том, что политические идеи классика социологии не сформулированы в виде завершенной теории, относятся к общественным отношениям и политическому процессу конца XIX – начала XXвв., содержатся в разных его работах и не всегда в систематизированном виде. Поэтому монография Игнатъевой О.А. вносит вклад в восполнение данной лакуны и позволяет осуществить реконструкцию политической власти (социологии господства) М. Вебера в целом.

Немаловажно отметить, что в процессе достижения поставленной цели автором формулируются методологические принципы осуществления реконструкции научных концепций. Для этого она обращается к опыту историко-теоретического анализа, содержащегося в работах Ю. Хабер-

маса, П.А. Сорокина, Г.С. Батыгина и Д.Г. Подвойского, что позволяет ей сделать важный вывод о том, что интерпретация идей Вебера вокруг основного понятия (политическая власть) может рассматриваться как способ обобщения и основной прием реконструкции концепции.

Как известно, власть является универсальным социальным феноменом, который находится в основе социальных систем, носит фундаментальный характер. В монографии отмечается, что среди теоретико-социологических исследований устоялись две основные трактовки власти: 1) веберовская позиция, состоящая в том, что увеличение власти одних возможно только за счет уменьшения прав и полномочий других; 2) трактовка власти Т. Парсонсом в рамках концепции «ненулевой суммы», согласно которой властное управление направлено на общее благо, обеспечивая своеобразный выигрыш обеих сторон данного социального взаимодействия. Последнее говорит об отсутствии единой теории власти, для создания которой логично обратиться к социологической классике и, прежде всего, к социологии власти Макса Вебера как признанного авторитета по данной проблематике. В этом состоит одна из причин актуальности данного научного исследования. Другая причина состоит в его практической направленности. Дело в том, что в научно обоснованной политике кроется ресурс конкурентоспособности современных государств, включая Россию. А в условиях современных кризисных процессов и глобализации с помощью такой политики может повыситься престиж российского государства. Поэтому среди факторов, составляющих научный капитал политической власти, исследование эвристического потенциала концепции Вебера несомненно занимает важное место, ибо на этой основе можно повысить уровень политического предвидения и разрабатывать научно обоснованные стратегии.

Знакомство с монографией показывает, что автору по многим аспектам проблемы впервые удалось обобщить актуальные социологические материалы и на этой основе выявить, охарактеризовать и представить в концептуальном единстве разрозненные идеи М. Вебера о политической власти, раскрыть многогранные представления классика о власти как единой системе, вскрыть внутренние связи его представлений и препарировать логику их взаимовлияния. По мнению исследователя, три основных

элемента составляют концепцию Макса Вебера: универсальные структуры господства, принципы реализации политической власти и ее этические аспекты. Эти научные выводы составляют эвристическую базу концепции М. Вебера и выступают своеобразной шкалой или моделью для сравнения современных концепций власти в социологии.

С методологической точки зрения в работе использован исследовательский комплекс, складывающийся из историко-генетического, системного и сравнительного подходов. Это придает рецензируемой работе последовательную и оригинальную логику, на основе которой выявляются и формулируются ключевые положения концепции власти М. Вебера и на примере политической культуры Великобритании, Германии и России раскрываются ее эвристические возможности. Монография О.А. Игнатъевой может быть использована при чтении курсов по политической социологии, теории, истории и методологии социологии, в анализе и разработке направлений внутренней и внешней политики государства.

С.П. Иваненков

Доктор философских наук, профессор

НОВОСТИ ПРОЕКТА «ЧУДЕСА РОССИИ С ВЫСОТЫ ПТИЧЬЕГО ПОЛЕТА»

Сегодня вместо, собственно, новостей хотелось бы рассказать о том, как виделись технические и технологические возможности развития проекта «С высоты птичьего полета» в самом начале, когда возникла идея проекта, и как видятся они сейчас.

В 1992 году возможности использования дирижаблей выглядели вполне оптимистично, казались возможными полеты многокорпусных дирижаблей, которые могли бы брать на свой борт десятки и даже сотни человек. Но более близкое знакомство с реальными возможностями дирижаблестроения, которое в те годы переживало свое возрождение (следствием которого и был «технический оптимизм») показало целый ряд нерешенных проблем. Хотя на смену пожароопасному водороду пришел гелий, а двигатели, обеспечивающие маневренность дирижаблей, уже были двигателями векторной тяги, то есть могли обеспечивать перемещение в разных плоскостях и направлениях, но принципиальная конструкция дирижаблей с их аэродинамической или «сигарообразной» формой не менялась, а следовательно, использование пространства внутри них ограничивалось пределами оболочки и гондолы дирижабля.

В этом принципиально отличие классических «цепелинов» от многокорпусных дирижаблей, где помещения для людей могли бы располагаться также в частях, связывающих корпуса. Но чрезвычайная неустойчивость воздушной среды, окружающей дирижабль, и сложные конфигурации воздушных потоков, имевшие на такое большое воздушное судно с огромной парусностью, непредсказуемое воздействие, делали очень сложной проблему обеспечения его стабильного положения. Занимаясь несколько лет сбором необходимой информации, переговорами с дирижаблестроителями и анализом возможностей решения этой проблемы, в начале 2000-ых годов пришлось исходить из практических соображений сосредоточиться на использовании дирижаблей только как воздушной съемочной платформы. А в этом смысле конкуренцию и тепловым, и газовым дирижаблям составляли такие традиционные возможности обеспечения съемок с высоты, как аэростаты и вертолеты.

Поэтому на практике развитие проектов «Всемирное наследие с высоты птичьего полета» и «Чудеса России с высоты птичьего полета» опиралось на использование тепловых и газовых аэростатов, тепловых дирижаблей и вертолетов различных модификаций, как правило небольших по размеру, на которых было возможно работать с открытыми дверями кабины или при снятой двери. Ближе к 2010 году вместе с коллегами, которые использовали беспилотные летательные аппараты, мы так же прорабатывали возможности съемок, в том числе с радиоуправляемых газовых дирижаблей.

Как ни странно, проблемы, которые возникали при использовании беспилотных летательных аппаратов, в своей основе были теми же, что и у гигантских многокорпусных дирижаблей. Это проблемы двигателей, которые должны были обеспечивать стабильность как летательного аппарата, так и размещенной на нем съемочной аппаратуры. Вплоть до прошлого года решение этой проблемы удавалось найти только частичное, и оно касалось в первую очередь беспилотных летательных аппаратов. Использование конструкции мультикоптера решало для них проблемы стабильности даже при довольно сильном ветре за счет малого размера БПЛА. Но в пару лет назад удалось найти команду, которая разрабатывала двигатели нового поколения, и надеемся, что эта разработка позволит обеспечить не только достаточную длительность полетов мультикоптеров, но и решит задачу стабильности в полете многокорпусных дирижаблей. Поэтому в ближайшее время будем прикладывать максимальные усилия для разработки всей линейки новых двигателей от миниатюрных, соответствующих тенденции миниатюризации БПЛА, до достаточных для обеспечения полетов самых больших летательных аппаратов.

При этом наработки, связанные с использованием в проекте БПЛА, позволили расширить круг возможных участников проекта, поскольку беспилотники становятся все дешевле и проще в эксплуатации.

Также осмысление возможностей использования различных летательных аппаратов для съемок объектов природного и культурного наследия подталкивало к использованию низкоорбитальных спутников, которые вместе с традиционными спутниками дистанционного зондирования Земли могли бы обеспечить более

частую съемку интересных для нас объектов, занимающих большую территорию или имеющих большую протяженность.

Уже несколько лет назад началось сотрудничество с командой, которая разрабатывала технологии обеспечения более дешевого вывода на орбиту космических аппаратов за счет обеспечения спасения и многократного использования наиболее дорогой части ракетносителей – двигательной установки. Это команда предлагала использовать парашютные системы, большой опыт применения которых был накоплен в СССР как в собственно космической сфере, так и при сборе метеоданных и в работе как авиационной, так и десантной техники.

Нужно отметить, что Россия, хоть и с некоторым отставанием, включилась в разработку мини-спутников. В результате развития технических возможностей в указанных направлениях представляется возможной реализация системы многоуровневого дистанционного зондирования Земли, которая будет включать в себя данные традиционных космических группировок ДЗЗ, мини-спутников, стратосферных спутников, стратостатов и аэростатов, съемки с самолетов и БПЛА.

Нужно отметить и еще одну быстро развивающуюся тенденцию - это сбор информации в процессе движения наземных, морских и речных беспилотных аппаратов. Все эти аппараты в процессе движения не только используют геопространственную информацию, но и сами служат источником ее пополнения. Объединяя собранную с них информацию с данными ДЗЗ, мы можем получить максимально полные и актуальные (часто, вплоть до режима реального времени, обновляемые) модели пространства. Таким образом могут и будут решаться не только задачи проекта по показу объектов природного и культурного наследия, но и моделирование больших территорий.

Об одном из таких направлений мы уже писали раньше. Речь идет о проекте комплексной экспедиции по трансевразийским коридорам развития. В ближайшее время этот проект предполагаем заявить в рамках конкурса Евразийского экономического союза, а его составной частью или дополнительным проектом может стать совместное развитие с Казахстаном и другими заинтересованными странами деятельности по запуску с помощью легких и сверхлегких ракетносителей многократного использования группировок мини и микроспутников на Байконуре/ Байтореке.

КАКИЕ СФЕРЫ ЖИЗНИ ЯВЛЯЮТСЯ КЛЮЧЕВЫМИ В РАЗВИТИИ? С ЧЕГО НАЧАТЬ, ЧТОБЫ ПЕРЕЙТИ НА УРОВЕНЬ ВЫШЕ?

В данной статье мы рассмотрим 3 направления различных школ, чтобы определить – какие сферы жизни являются ключевыми. Затем определим свою успешность по каждой сфере и сделаем первые шаги на пути к наполненной и яркой жизни.

Пирамида потребностей Маслоу

Абрахам Маслоу предложил, что все потребности человека врожденные и что они организованы в иерархическую систему, состоящую из 7 уровней. По мнению А. Маслоу, потребности одного уровня должны быть удовлетворены, прежде, чем другая потребность, более высокого уровня, проявится и станет актуальной.

Пирамида следующая:

1. Физиологические потребности: пища, вода, сон – все, что нужно для поддержания здоровья.
2. Потребность в безопасности: стабильность, порядок, свобода от хауса, способность к удовольствию.
3. Потребность в любви: семья, дружба, взаимоотношения.
4. Потребность в уважении и признании: престиж, статус, слава, деньги.
5. Потребность в познании: знания, понимание, умения, исследования.
6. Эстетические потребности: гармония, порядок, красота.
7. Потребность в самоактуализации: развитие способностей, занятие тем, к чему есть способности и склонности.

Восточная философия системы чакр

Если отбросить эзотерику, то в системе чакр можно увидеть ту же пирамиду потребностей Маслоу, которую можно использовать для своего саморазвития. Согласно этой системе, существует 7 чакр, которые отвечают за разные сферы жизни, развитие которых – делает жизнь человека лучше.

1. Муладхара: безопасность, внутренняя опора, выживаемость, здоровье.
2. Свадхистана: удовольствие, творчество, чувственность.
3. Манипура: самоуважение, власть, деньги.
4. Анахата: любовь, принятие.

5. Вишутха: вдохновение, самовыражение, общение.
6. Аджна: миссия, интуиция, самореализация.
7. Сахасрара: гармония, осознанность, связь с высшим.

Перекликается с пирамидой Маслоу, правда? Рассмотрим следующую школу.

Уровни жизни по С.В. Ковалеву

Сергей Викторович, ныне живущий психолог, психотерапевт, доктор психологии и философии создал свою теоретическую базу, в которой описывает 4 уровня жизни, сменяющие друг друга в результате работы над собой. Скорее всего, тут не обошлось без участия 2-х предыдущих школ. Рассмотрим эти уровни.

1. Адаптация – на этой стадии человек адаптируется к миру. Здесь происходит постоянная борьба за выживание. Человек живет в состоянии страха, руководствуясь лишь своим собственным эгоизмом. Главная задача человека на этой стадии – выжить.

2. Социализация – стадия улучшения своего положения в социальном мире. Для того, чтобы успешно пройти и завершить эту стадию необходимо состояться в 7 сферах жизни:

- Здоровье (психологическое и физиологическое);
- Позитивные взаимоотношения с людьми (по принципу выиграть – выиграть);
- Хорошие любовные взаимоотношения (с мужем или женой);
- Удовлетворяющий обоим секс;
- Любимая работа/бизнес;
- Устраивающее материальное состояние;
- Наличие смысла.

Однако, даже этого недостаточно, ибо настоящая жизнь, о которой многие мечтают, начинается с переходом на следующую стадию.

3. Экзистенциализация – на этой стадии вы становитесь Индивидуальностью с большой буквы. Здесь нет рутинной жизни. Вы не тратите энергию и силы впустую, перестаете выживать и начинаете жить радостно, ярко, насыщенно и вдохновенно.

4. Трансперсонализация – эту стадию сложно описать словами. На ней вы осознаете, что жизнь в этом теле конечна. Начинаете понимать нутром, что существует бесконечная душа. И для того, чтобы следующее воплощение было хорошим – необходимо к нему подготовиться. На этой стадии находится менее 1% населения всего мира.

Подведем итоги

Итак, вы познакомились с 3 различными школами, которые предлагают свою модель саморазвития. Изучив эти школы, мы синтезировали собственную модель саморазвития, с которой предлагаем ознакомиться. Это 7 сфер жизни, которые важно развивать, дабы прийти к счастливому существованию.

Здоровье – первая сфера, которая присутствует везде! Без здоровья (психологического и физиологического) невозможно быть счастливым.

Сексуальность – овладение той самой творческой энергией и способность получать удовольствие, быть привлекательным представителем своего пола для себя и остальных.

Деньги – важная часть нашей жизни, являющаяся средством для достижения целей и комфортного существования, в некой степени – наличие денег даёт чувства безопасности и стабильности.

Любовь – под любовью мы понимаем любовь к себе. Если человек себя не любит, то и другие его не смогут полюбить, также, как и он – не сможет любить других в полной мере. Это основа для счастливой жизни, которая базируется на принятии себя таким, какой ты есть.

Взаимоотношения – умение строить общение на уровне «выиграть-выиграть», договариваться с другими людьми и получать удовольствие от общения.

Самореализация – определение «дела жизни» и реализация себя в нем, способность ставить и достигать цели, умение строить структуру и двигаться по заданному направлению.

Осознанность – способность видеть смыслы в жизни и осознавать свой путь, умение управлять своей жизнью ради создания чего-то большего.

В заключение

Как и обещали, предлагаем вам упражнение, которое рекомендуют большинство психологов страны. Напишите на листочке 7 сфер жизни и поставьте оценку от 1 до 10, насколько вы успешны в этой сфере. Далее выделите те сферы жизни, в которых хотели бы преуспеть и оцените от 1 до 10 желаемый уровень.

Затем ответьте на вопросы:

- Что я хочу обрести в данной сфере жизни?
- Что я могу сделать для улучшения этой сферы?

- Какие шаги я сделаю прямо сейчас, чтобы ее улучшить?
- Какие шаги я сделаю в ближайшие 72 часа для улучшения этой сферы?
- Какие шаги я сделаю в этом месяце, чтобы улучшить эту сферу?

Удачной практики и улучшения жизни! Мы хотим напомнить, что **16 апреля** стартует следующий поток «7 Пространств», в котором мы уделим по одной недели на развитие каждой сферы. Вы гарантировано улучшите свою жизнедеятельность и научитесь самостоятельно работать с возникшими трудностями на пути к счастливой жизни!

Подробности курса здесь: <https://vk.cc/7HrfPe>

*С уважением, **Никита Ильин**
Психолог, тренер по саморазвитию
Официальная группа: <https://vk.com/7spases>*

CREDO NEW
ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
№ 2 (94) 2018 г.

Ответственный редактор Болокан А.В.
Технический редактор Болокан А.В.

Подписано в печать 15.04.18. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Объем 15,375 п.л. Тираж 500 экз.
Заказ № xxx

Отпечатано в Полиграфическом Центре
ТК Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России
196105, Санкт-Петербург, Московский пр., д. 149